Eclesiología

Eloy Bueno de la Fuente



ECLESIOLOGÍA

POR

ELOY BUENO DE LA FUENTE

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID 1998

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (16-VI-1998)

Depósito legal: M. 31.645-1998
ISBN: 84-7914-373-8
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO

La Iglesia se encuentra en uno de los momentos de transición más arriesgados y fascinantes de su larga historia. De un lado declina una civilización en la que la Iglesia se encontraba inserta como instancia suprema de unidad y de legitimación. De otro lado se abre una cultura nueva, a la vez global y diferenciada, que debe ser habitada y evangelizada. Entre la añoranza de un pasado presuntamente mejor y la fantasía que se requiere para adentrarse en un futuro por explorar, la Iglesia debe reflexionar sobre sí misma con la frescura de un amanecer y con la ingenuidad que regala la libertad.

La modernidad destronó a la Iglesia del pedestal que ocupó en la antigua sociedad occidental [1]. El pluralismo rompió la unidad anterior y ofreció un universalismo laico que pretendía ser más acogedor e integrador. La Iglesia experimentó un profundo malestar que condujo a un desencuentro, cuando no a una oposición [2] respecto a las realidades emergentes. La deslegitimación que ha envuelto de melancolía la modernidad se ha dirigido también contra la Iglesia, en cuanto portadora y protagonista de un gran relato que ofrece sentido y horizonte al conjunto de la realidad. Desde su interior también la Iglesia experimenta una «hemorragia de sentido»: se va diluyendo el recuerdo de un catolicismo mayoritario, se siente el carácter frágil y provisional de toda institucionalización de lo religioso, resulta difícil echar raíces en las nuevas condiciones sociales, resuena la acusación de falta de democracia y de libertad...

Pero la Iglesia ha seguido profundizando su honda experiencia de humanidad, palpita con el corazón de sus santos y sus mártires, conoce la callada entrega de generosidad que cultivan muchos de sus miembros, se enorgullece de su presencia en las situaciones humanas más trágicas e inhumanas, se expande y crece entre todos los pueblos y culturas del mundo, goza de una catolicidad que palpa en su dimensión mundial, siente la alegría de seguir narrando la historia de Dios con y entre los hombres, sabe que regala al mundo un don cuya carencia lo haría más triste y oscuro...

Entre la añoranza y la fantasía, entre el pasado y el futuro, se abre ante la Iglesia una posibilidad, un *kairós*. La Iglesia por ello debe redescubrir su identidad permanente desde el mundo, desde la

[1] E. POULAT, *Où va le christianisme?* (París 1996).

[2] F. X. KAUFFMANN, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven* (Tubinga 1989) 209-234.

historia, desde la tarea que Dios le ha encomendado [3] Pero para ello (y precisamente por ello) más que nunca «estamos necesitados de experiencias cuasi-fundacionales para que la Iglesia avance en este mundo nuevo» [4] La eclesiología encuentra así su sentido, su justificación y su talante brotando de la vida de la Iglesia como servicio eclesial

Por ello considerar a la Iglesia *desde dentro* es actitud metódica y hermenéutica básica *sentire ecclesiam, sentire in ecclesia, sentire cum ecclesia* Desde este presupuesto se configura la actividad intelectual del teólogo Son posibles sin duda otras consideraciones de la Iglesia, y deben ser tenidas en cuenta por el teólogo sin que por ello alteren sustancialmente su actitud de fondo

Desde esta optica se pueden conjugar la visión *desde abajo* y la vision *desde arriba* en el seno de la Iglesia no se puede no tener en cuenta la experiencia real de las comunidades eclesiales y su proceso histórico, pero en cuanto precedidas por la previa iniciativa divina que convoca a un sector de humanidad al servicio de mediación en el diálogo que Dios abrió con los hombres desde el inicio de la historia

La eclesiología así entendida debe conjugar igualmente la perspectiva *fundamental* y la *dogmática* aquélla no tiene sentido ni aliento si no esta referida a la Iglesia de Jesucristo, y ésta carecería de credibilidad si no estuviera también remitiéndose a los datos de la Iglesia real, el momento «apologético» debe permanecer como instancia constante en toda reflexión sistemática y global sobre la Iglesia

La eclesiología debe saber distinguir (y debe ayudar a discernir) la *estructura esencial* de la Iglesia y su *figura concreta,* modulada por elementos contingentes e históricos, culturales y hasta geográficos [5] Ello no significa que pueda ser construida siempre de nuevo, o que esté expuesta al arbitrio de los hombres, pues vive siempre de una objetividad (canon, regla de fe, ministerio apostólico) que atestigua el don de Dios en Cristo por el Espíritu [6]

La estructura de la obra la hemos organizado desde el artículo del símbolo referido a la Iglesia *creo en la Iglesia una, santa, católica y apostólica* (la alteración del orden se debe a exigencias de carácter sistemático), con una introducción somera sobre la historia de la eclesiología Arrancamos por ello de la Iglesia como sujeto y

[3] S Dianich, *Iglesia extrovertida* (Salamanca 1991) 5,13,17

[4] R Blazquez, *La Iglesia del Vaticano II* (Salamanca 1988) 13

[5] CTI, *Cuestiones selectas de eclesiologia* 5 1 (1985)

[6] Puede verse sobre esta problematica entre nosotros la Nota doctrinal de la Comision Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Sobre usos inadecuados de la expresion «modelos de Iglesia»* (18 10 1988)

objeto del «nosotros» que confiesa el símbolo A partir de ahí se despliegan los atributos de la Iglesia que fueron reconocidos por el primer concilio de Constantinopla (DS 150)

Deseamos superar (sin por ello negar) la clásica *via notarum* que tan amplio espacio ha ocupado en la eclesiología católica Ya la Reforma suscitó una multitud de escritos de controversia la *demonstratio catholica* pretendia probar a la Iglesia romano-católica como la verdadera Iglesia de Jesucristo [7] estudiando las notas que deberían caracterizar a la Iglesia auténtica Una vez reducidas a las cuatro del concilio constantinopolitano, se acentuó su tono apologético la fundación por Cristo, la continuidad desde los apóstoles, las huellas de santidad, la extensión geográfica son fácilmente cognoscibles por todos y por todos identificables en la Iglesia católica [8] Con el racionalismo la apologética se comprendió como proceso de pura razon que, en base a argumentos históricos, podia demostrar que la Iglesia fue fundada por Cristo y enviada como su «legado» para enseñar con autoridad divina [9]

A lo largo del siglo XX se va viendo que es inoportuna e ineficaz como prueba, y por ello superflua [10] Las «notas» son vistas desde otra perspectiva no son criterios que, de modo aséptico o neutro, puedan servir para juzgar entre organizaciones rivales o concurrentes En la práctica eran moduladas en función de la conclusión a la que se pretendía llegar Por eso la apologética de demostración debía dejar paso a la apologética de revelacion o de *fanía* [11]

Las «notas» efectivamente son ante todo propiedades que emanan de la naturaleza misma de la Iglesia como expresión de la relación íntima que la Iglesia conserva con el misterio de Cristo y con el designio salvífico del Dios trinitario En cuanto epifanía del Dios que se revela y salva en la historia, anticipa el futuro de la humanidad y de la nueva creacion, muestra lo que el hombre está llamado a ser y lo que Dios ha realizado en favor de los hombres Desde esta óptica las «notas» sólo seran convincentes en la medida en que hagan experimentar el don que en la Iglesia Dios ha regalado al mundo

[7] Las primeras obras exponentes de este procedimiento son *Tractatus de notis verae Ecclesiae ab adultera dignoscendae* de Nicolas Ferber (1529) y *Confessio Catholicae Fidei* del cardenal Hosio (1535) En un primer momento no se distinguia con precision entre signos y propiedades

[8] Sobre la historia del tratado cf G THILS, *Les notes de l Eglise dans l apologetique catholique depuis la Reforme* (Gembloux 1937)

[9] A DULLES, *A Church to Believe In* (Nueva York 1987) 41

[10] G THILS, o c , 342s Pio IX habia afirmado en 1864 «la verdadera Iglesia de Jesucristo por autoridad divina se constituye y conoce por las cuatro notas» (DS 2888)

[11] Y CONGAR, MysSal IV/1, 378ss, 376-377

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
AfkKR	Archiv für katholische Kirchenrecht.
AH	Adversus Haereses, de S. Ireneo.
AHC	Annuarium Historiae Conciliorum.
Angel	Angelicum.
Anton	Antonianum.
AS	Acta Synodalia Oecumenici Vaticani II.
ATI	Associazione Teologica Italiana.
Baraúna	G. Baraúna (ed.), La Iglesia del Vaticano II, Barcelona 1966.
CA	Centesimus annus.
CatIC	Catecismo de la Iglesia Católica.
CEB	Comunidades Eclesiales de Base.
ChL	Christifideles laici.
CIC	Codex Iuris Canonici.
Conc	Concilium.
CrSt	Cristianesimo nella Storia.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
CTI	Comisión Teológica Internacional.
DiEc	Diálogo Ecuménico.
DocCath	La Documentation Catholique.
DP	Defensor Pacis de Marsilio de Padua.
EE	Estudios Eclesiásticos.
EeT	Église et Théologie.
EN	Evangelii nuntiandi.
EO	Enchiridion Oecumenicum, ed. por A. GONZÁLEZ MONTES, 2 vols. Salamanca 1986-1993.
EVB	Exegetische Versuche und Besinnungen, de E. KÄSEMANN.
FC	Familiaris consortio.
FZThPh	Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie.
Greg	Gregorianum.
HE	Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea, BAC, Madrid 1973.
Ins	Insegnamenti di Giovanni Paolo II.
Ir	Irénikon.
Ist	Istina.
KD	Kirchliche Dogmatik, de K. BARTH, ed. de Evangelischer Verlag.
LMD	La Maison Dieu.
LN	Libertatis Nuntius de la SCDF.
LThK^2	Lexikon für Theologie und Kirche, 2.ª ed.

Mansi	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio de J. D. MANSI.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift.
MysSal	Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación ed. por J. FEINER y M. LOHRER.
NEP	Nota Explicativa Previa a la LG.
NRT	Nouvelle Revue Théologique.
NTS	New Testament Studies.
PDV	Pastores dabo vobis.
Per	Periodica.
PG	Patrologia graeca de J. MIGNE.
PL	Patrologia latina de J. MIGNE.
RET	Revista Española de Teología.
RivScRel	Rivista di Scienze Religiose.
RM	Redemptoris missio.
RMa	Redemptoris Mater.
RvScRel	Revue des Sciences Religieuses.
RSPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RTL	Revue théologique de Louvain.
ScCat	La Scuola Cattolica.
SCDF	Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.
SelTeol	Selecciones de Teología.
SRS	Sollicitudo rei socialis.
STh	Summa Theologica de santo Tomás.
ThGl	Theologie und Glaube.
ThPh	Theologie und Philosophie.
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. por G. KITTEL y G. FRIEDRICH.
VC	Vita consecrata.
VInt	La Vie Intellectuelle.
WA	D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe.
WCC	Consejo Mundial de las Iglesias.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, vol. IV de J. FEINER-M. LOEHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* (Cristiandad, Madrid 1973).

ÁLVAREZ, A., *Eclesiología Fundamental* (Burgos s.f.).

ATI, *L'ecclesiologia contemporanea* (Messagero, Padua 1994).

AUER, J.-RATZINGER, A., *Die Kirche, das allgemeine Heilssakrament* (Pustet, Ratisbona 1983).

BENI, A., *La nostra Chiesa* (Florencia 1967).

BOUYER, L., *La Iglesia de Dios* (Madrid 1973).

BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología Dogmática* (Burgos 1991).

CANOBBIO, G., *Chiesa perchè. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale* (Cinisello Balsamo 1994).

CERETI, G., *Per un'ecclesiologia ecumenica* (Dehoniane, Bolonia 1996).

CHICA, F.-PANIZZOLO, S.-WAGNER, H. (eds.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis* (Casale Monferrato 1997).

COLLANTES, J., *La Iglesia de la Palabra*, 2 vols. (Madrid 1972).

DIANICH, S., *La Chiesa mistero di comunione* (Marietti, Turín 1975).

ID., *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica* (Paoline, Cinisello Balsamo 1985).

ID., *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta* (Paoline, Cinisello Balsamo 1993).

DOERING, H., *Grundriss der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz* (Darmstadt 1986).

DULLES, A., *A Church to Believe In. Discipleship and the Dynamics of Freedom* (Nueva York 1982).

FAYNEL, P., *L'Église*, 2 vols. (DDB, París 1970).

FORTE, B., *La Iglesia de la Trinidad* (Sígueme, Salamanca 1996).

FRIES, H., *Teología Fundamental* (Barcelona 1987).

GARCÍA MORENO, A., *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios. Aspectos eclesiológicos y soteriológicos* (Pamplona 1982).

GHERARDINI, B., *La Chiesa arca dell'alleanza* (Città Nuova, Roma 1971).

HERNÁNDEZ ALONSO, J. J., *La nueva creación. Teología de la Iglesia del Señor* (Sígueme, Salamanca 1976).

HOFFMANN, J.-LEGRAND, H.-TILLARD, J. M. R., «Eclesiología», en LAURET, B.-REFOULE, F. (eds.), *Iniciación a la práctica de la Teología*, Dogmática II (Cristiandad, Madrid 1985) 55-429.

HUBER, W., *Kirche* (Kaiser, Munich 1988).

JOURNET, CH., *Teología de la Iglesia* (DDB, Pamplona 1960).

KEHL, M., *La Iglesia. Eclesiología católica* (Sígueme, Salamanca 1996).

KERN, W.-POTTMEYER, H. J.-SECKLER, M. (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Kirche* (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1986).
KUENG, H., *La Iglesia* (Herder, Barcelona 1970).
LANG, A., *Teología fundamental* (Rialp, Madrid 1971).
LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Sígueme, Salamanca 1989).
MILITELLO, C., *Ecclesiologia* (Piemme, Casale Monferrato 1991).
MOLTMANN, J., *La Iglesia fuerza del Espíritu* (Sígueme, Salamanca 1978).
MONDELLO, V., *La Chiesa del Dio trino* (Dehoniane, Nápoles 1978).
MONDIN, G. B., *La Chiesa primizia del Regno* (Dehoniane, Bolonia 1986).
PANIZZOLO, S.-CASTELLUCCI, E., *Noi Chiesa. Introduzione all'ecclesiologia* (Paoline, Cinisello Balsamo 1972).
RUIDOR, I., *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres* (Santander 1977).
SABUGAL, S., *La Iglesia sierva de Dios. Hacia una eclesiología servicial* (Zamora 1987).
SÁNCHEZ MONGE, M., *Eclesiología. La Iglesia, misterio de comunión y misión* (Atenas, Madrid 1994).
SILANES, N., *«La Iglesia de la Trinidad». La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico* (Salamanca 1981).
SULLIVAN, F. A., *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica y apostólica* (DDB, Bilbao 1995).
TILLARD, J. M. R., *Iglesia de iglesias. Eclesiología de comunión* (Sígueme, Salamanca 1991).
VIDAL, M., *L'Église, Peuple de Dieu* (Centurion, París 1975).
WIEDENHOFER, S., «Eclesiología», en AA.VV., *Manual de Teología Dogmática* (Herder, Barcelona 1996) 665-772.

ECLESIOLOGÍA

CAPÍTULO I

LA ECLESIOLOGÍA EN LA HISTORIA

BIBLIOGRAFÍA

ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas.* I. *En busca de una eclesiología y de la Reforma de la Iglesia* (BAC, Madrid 1986) y II. *De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio* (BAC, Madrid 1987); BARDY, G., *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Cerf, París 1945) y *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée* (Cerf, París 1947); CONGAR, Y., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días* (BAC, Madrid 1976); DIAS, P. V.-CAMELOT, P. TH., *Eclesiología. Escritura y Patrística hasta San Agustín* (BAC, Madrid 1978); FRIES, H., *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático:* en MysSal IV/1, 251-296; FRISQUE, J., «La eclesiología en el siglo XX», en VORGRIMLER, H.-VAN DER GUTCHT, R. (eds.), *La teología en el siglo XX* (BAC, Madrid 1974) 162-203; MONDIN, B., *Le nuove ecclesiologie* (Paoline, Roma 1980); NEDONCELLE, M. (ed.), *L'ecclésiologie au XIX siècle* (Cerf, París 1960); THION, P., «La Iglesia», en SESBOÜÉ, B. (ed.), *Historia de los dogmas* III. *Los signos de la salvación* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1995) 259-424; VELASCO, R., *La eclesiología en su historia* (EDICEP, Valencia 1976).

Comenzaremos presentando una visión panorámica de la historia de la eclesiología. Nuestro objetivo no es estrictamente historiográfico sino sistemático: abrir el marco de los grandes planteamientos desde los que se ha comprendido la Iglesia, mostrar el componente de historicidad de toda autoconciencia eclesial, descubrir la profunda implicación de la vida de la Iglesia en la reflexión teórica sobre su identidad y su misión... para perfilar las grandes tendencias, cuestiones y condicionamientos que convergen y concluyen en la eclesiología actual.

Dejaremos de lado en este capítulo el período neotestamentario porque estará presente de un modo especial a lo largo de nuestra exposición y porque no puede ser considerado sin más como un período histórico junto a otros. A partir del período patrístico hemos establecido siete momentos o etapas que nos conducirán a nuestra situación histórica.

1. La Iglesia como misterio y comunión en los Santos Padres

Los Santos Padres no sintieron la necesidad ni el interés de elaborar una reflexión sistemática sobre la Iglesia. Ofrecieron tratados sobre las personas divinas, sobre los sacramentos, sobre la encarnación, pero resulta difícil identificar una obra que pueda ser considerada como una reflexión directa y temática sobre la Iglesia en cuanto tal, algo equivalente a nuestros actuales tratados de eclesiología.

Ello no quiere decir que no posean una conciencia viva, clara y precisa de lo que es la Iglesia. Más bien habría que concluir lo contrario: hasta tal punto la Iglesia está presente en toda su reflexión que resultaba superfluo un tratamiento particular sobre ella [1]. Se trata por tanto de una eclesiología vivida, experimentada y celebrada. Éstos son los aspectos más destacados:

a) La Iglesia es descubierta y entendida desde la categoría *misterio* [2] en cuanto despliegue de la historia de la salvación narrada en la Biblia; tan engarzada se encuentra en el designio salvífico de Dios que la consideran preexistente a la creación, presente desde los inicios de la historia de la humanidad. Tratan, desde ese presupuesto, de identificar el papel y la función de la Iglesia en la economía de la salvación, y de hacer patentes los aspectos que desvelan una realidad mistérica más grande que ella misma.

b) La meditación constante del relato bíblico en el ámbito sagrado de la celebración litúrgica posibilita y suscita una *concepción simbólica y tipológica* de la realidad eclesial; en la Iglesia de la Nueva Alianza ven realizadas y cumplidas las prerrogativas de Israel y las promesas del Antiguo Testamento; todo lo expresan mediante una amplia gama de imágenes y metáforas (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, madre y virgen, Esposa de Cristo, comunión de los santos, luna...) [3].

c) La Iglesia es experimentada como un *organismo vivo* del que se participa existencialmente. Podríamos aplicar al conjunto de los Padres lo que Möhler afirmaba de san Atanasio: «Se adhiere a la Iglesia como un árbol se adhiere al suelo en que extiende larga y profundamente sus raíces» [4]. La estructura de ese organismo sólo es percibida en los momentos y aspectos en que se encuentra deteriorado. Pero en circunstancias normales gozan de la riqueza y la plenitud de la vida en toda su complejidad, por lo que son capaces de conju-

[1] L. BOUYER, *La Iglesia de Dios* (Madrid 1973) 19-20.
[2] A. MAYER-PFANNHOLZ, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte:* ThGl 33 (1941) 22-34.
[3] H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri* (Paoline, Roma 1971).
[4] Cf. P. FAYNEL, *L'Église* I (París 1970) 124.

gar armónicamente polaridades que posteriormente producirán mayor tensión.

d) Sensible a las necesidades del momento, pero como expresión espontánea de su propia vida, la Iglesia irá mostrando de modo reflejo y temático el contenido de sus *estructuras o elementos esenciales:* la tradición, la sucesión apostólica, la regla de la fe, los ministerios eclesiales...

e) Son testigos de la experiencia de un cristianismo que se extiende y propaga como *multiplicación de iglesias* que se mantienen *en comunión* [5]. Queda integrada de modo equilibrado una doble perspectiva: como comunidad que reside y peregrina en una ciudad determinada supera todo aislamiento para abrazar «todas las "parroquias" de la santa y Católica Iglesia» en cualquier lugar en que se encuentren [6]; al descubrirse en el interior del conjunto de los creyentes reunidos en Cristo Jesús son igualmente conscientes de que no puede haber más que una Iglesia en el mundo.

2. Hacia la Iglesia-sociedad en la Edad Media

El reconocimiento de la Iglesia en el Imperio romano crea una nueva situación, e introduce factores que repercutirán en la eclesiología. A medida que se va extendiendo la cristianización de la sociedad, el pueblo de Dios tiende a ser identificado con el pueblo cristiano, con la sociedad cristiana. La figura de la Iglesia cambia porque adquiere más relieve la unidad considerada desde el centro y desde la jerarquía. Resulta simplificador sintetizar la época que ahora se abre bajo los rasgos «jerarcología» y «piramidal» [7], pero las circunstancias históricas depositaron focos de problemática de gran repercusión de cara al futuro.

Con la conversión masiva de los pueblos invasores se produce una simbiosis entre Iglesia y sociedad. Aquel enorme esfuerzo evangelizador y misionero se condensó en la *cristiandad.* La anterior dialéctica Iglesia-mundo (que se había expresado en las persecuciones y en el catecumenado) no puede permanecer del mismo modo en el Sacro Imperio Romano-Germánico. Ahora el emperador mismo desempeña una función que puede ser considerada como ministerio eclesial. La tensión se va a ir manifestando de cara al futuro en tres direcciones: radicalizando los tonos de oposición hacia los «infieles», acentuando la separación entre clérigos y laicos, generando fre-

[5] P. BATTIFOL, *Cathedra Petri* (París 1939) 4.
[6] *Martirio de Policarpo,* Suscr.
[7] H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático,* en *Mysterium Salutis* IV/1, 244ss.

cuentes conflictos entre el poder sacerdotal del Papa y el regio del Emperador.

Con Gregorio VII, ya en el siglo XI, se produce un cambio que ha sido considerado como el más profundo experimentado por la eclesiología católica [8]. Su gran obra reformadora es ante todo una defensa de la libertad de la Iglesia frente a los intentos por someterla a los poderes e intereses seculares. La reacción, tan necesaria en aquel momento, provocó a la vez derivaciones hacia una eclesiología centrada en la monarquía papal y en las consiguientes implicaciones societarias (la Iglesia es un cuerpo no sólo en el sentido de una comunión espiritual y sacramental sino también en el sentido social y corporativo del término). En ese contexto las categorías jurídicas irán ocupando una importancia creciente. Abundarán igualmente movimientos de fuerte contenido espiritual, que en ocasiones estarán dominados por tendencias anticlericales y antiinstitucionales hasta desembocar en la herejía (concebirán a la Iglesia como una fraternidad laica frente al poder clerical mundanizado).

Tampoco los teólogos medievales sintieron la necesidad de elaborar un tratado sistemático *De Ecclesia* a pesar de que trataron numerosas cuestiones eclesiológicas. La Iglesia no se hizo objeto temático de estudio porque seguía siendo presupuesto obvio de todo el quehacer teológico: no podía ser un artículo entre otros ya que era el presupuesto de todos los artículos dogmáticos [9].

Los autores escolásticos siguieron exponiendo la doctrina heredada de los Padres: consideraban a la Iglesia como misterio de santidad sobrenatural, como continuadora de la misión salvadora del divino Redentor, como instrumento de Cristo en su acción santificadora, como Cuerpo Místico de Cristo y Esposa inmaculada del Cordero sin mancha...

La figura que la Iglesia iba adoptando a lo largo de la Edad Media va perfilando un doble frente inevitable para toda ulterior reflexión eclesiológica: desde el punto de vista de su articulación interna la relación entre clérigos y laicos (jerarquía-Pueblo de Dios) y la vinculación entre el Papa y los obispos (Iglesia Universal e iglesias particulares); y desde el punto de vista de su presencia social la relación con los poderes mundanos en la *societas christiana* y la actitud ante los no cristianos que se encontraban fuera del ámbito cristiano.

[8] Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días* (Madrid 1976) 59.

[9] D. BONHOEFFER, *Das Wesen der Kirche* (Munich 1971) 26.

3. El nacimiento de la eclesiología

La eclesiología hace su aparición en un contexto polémico, marcada por condicionamientos socio-políticos: las disputas entre Felipe el Hermoso (1285-1314) y Bonifacio VIII (1294-1303). Ha de arrastrar por ello desde su origen una curiosa paradoja: no existió cuando la Iglesia era algo obvio, cuando estaba más fuertemente afirmada, y se hizo inevitable cuando esa evidencia y esa presencia fueron cuestionadas o cuando se hicieron más agudas las tensiones del doble frente mencionado anteriormente.

El contexto polémico acabó resultando más estrecho aún porque las teorías teológicas concernientes a la Iglesia se desarrollaron al margen del cuadro sacramental tradicional durante el primer milenio. Se quiebra la íntima relación entre eucaristía e Iglesia, y el *Corpus Mysticum* (como se denomina ahora a la Iglesia) queda disociado del *Corpus verum* (que no designa ya a la Iglesia sino a la eucaristía tras la controversia con Berengario) [10]. Resultará inevitable que la jerarquía sea entendida como *potestas,* una vez desconectada de la referencia eucarística, y que se genere una estructura clerical y piramidal para concebir la Iglesia.

De modo directo la eclesiología debe su nacimiento a la discusión del poder del sacerdocio, singularmente del Papa, respecto al poder temporal (y consiguientemente también en el seno de la Iglesia). Santiago de Viterbo compone al respecto *De regimine christiano,* considerado tradicionalmente como el primer tratado de eclesiología [11], aunque no ofrece una postura neta al respecto. Egidio Romano, en *De ecclesiastica sive Summi Pontificis potestate,* defiende una postura marcadamente papalista, al atribuir al Papa un poder directo incluso en asuntos temporales. Juan de París, por su parte, apoyándose en el hecho de que Cristo careció de él, considera que la Iglesia no debe influir directamente en el orden temporal sino tan sólo indirectamente en virtud del orden sagrado y del Magisterio. Simultáneamente se va configurando una tendencia a la consideración interior y espiritualista de la Iglesia, especialmente por parte de los franciscanos espirituales (que se agudizará en Ockham y desembocará, a través de Wycliff y de Hus, en Lutero).

Con Ockham y Marsilio de Padua se introducen nuevos gérmenes que contribuirán a alterar la conciencia eclesial: el individualismo y el naturalismo. La Iglesia no es vista ya como comunión sobre-

[10] H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum* (París 1944) 163.

[11] Cf. la ed. de H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, De regimine christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique* (París 1926).

natural (como Cuerpo Místico de Cristo u organismo vivificado por el Espíritu). Su estructura sacramental y mistérica tiende a disolverse. Para Ockham es pura *congregatio fidelium,* pero como individuos que comparten la misma fe y que se encuentran ligados directamente sólo con Dios. Con Marsilio las tendencias democráticas y nacionalistas se introducen en la naciente eclesiología. Recurre a la Escritura, pero desde una lectura crítica de la historia y desde los criterios políticos de Aristóteles: el sujeto político es el pueblo mismo. De ese presupuesto emergen dos claras consecuencias eclesiológicas: si la Iglesia es institución humana y sus ministerios construcciones terrestres, puede asumir modelos organizativos de representación (que cuaja en el conciliarismo: el concilio es instancia suprema de gobierno por encima del Papa); igualmente la Iglesia debe estar sometida al emperador, ya que la única jurisdicción es la del Estado, y en consecuencia el soberano es quien ha de fijar a sus súbditos los principios morales y religiosos.

A lo largo de los siglos XIV-XV se van multiplicando los tratados *De Ecclesia.* Pero los de Wycliff (en 1378 es el primero que utiliza el título expreso *Tractatus de Ecclesia)* y Hus *(Tractatus de Ecclesia* de 1423) presentan la Iglesia como sociedad puramente espiritual, desprendida totalmente de bienes materiales e incluso de ministerios al ser Cristo su única cabeza. La Iglesia se convierte en una realidad invisible, perceptible únicamente en la fe, formada por individualidades salvadas y predestinadas, sin vínculo recíproco entre ellas que las haga presentarse como sacramento en medio del mundo y de la historia.

Frente a ellos surgen posturas más equilibradas que tratan de mantener la complejidad de la realidad eclesial. Juan de Torquemada, en su *Summa de Ecclesia* de 1489, rechaza la posibilidad de aplicar a la Iglesia esquemas políticos de este mundo ya que es misterio de fe y su poder viene de lo alto; en otra dirección sostiene igualmente que el Cordero que se ha entregado por su Iglesia ha previsto la existencia de órganos santificadores y unificadores que la establecen como realidad social y sacramental (su orientación papalista se explica como reacción frente a los excesos conciliaristas de Constanza y Basilea).

4. La eclesiología bajo el signo de la alternativa

El individualismo y el subjetivismo se acentúan con la nueva sensibilidad iniciada en el Renacimiento. El debilitamiento de los vínculos eclesiales, antes evidentes, se radicaliza por las actitudes antiinstitucionales y antirromanas, alimentadas por abusos y escán-

dalos, por la decadencia del papado, por las extendidas ansias de reforma en la cabeza y en los miembros. La Reforma encontró un suelo fértil para ofrecer una auténtica alternativa eclesiológica.

Lutero no pretendió en principio dar origen a una nueva Iglesia. Pero la lógica de su planteamiento y los factores ambientales provocaron una directa y radical traducción eclesiológica de su problema personal. Si la fe que justifica es acción vertical de Dios sobre el hombre, la dimensión comunitaria de la nueva existencia creyente es evento secundario. El acontecimiento individual de la fe queda antepuesto a la convocación eclesial. La verdadera Iglesia es invisible, la comunidad espiritual de los justificados, porque sólo Dios sabe quiénes son. La *communio sanctorum* tiene una existencia «oculta al mundo pero manifiesta para Dios». Como «creatura verbi divini» [12] se contrapone a toda institución de salvación que se considere dotada de medios para administrar la salvación a los hombres o que confíe en prácticas externas que suplantan la sola fuerza de la fe o de la Palabra de Dios que habla en el interior.

La Iglesia verdadera debe liberarse de la «cautividad babilónica» en que ha caído la Iglesia Romana: de un papado que, más allá de su corrupción moral, tiene la soberbia de reemplazar con el derecho el poder de la Palabra y de la verdadera fe; de una estructura ministerial que olvida que, al ser Cristo Cabeza de la Iglesia, queda relativizada toda autoridad eclesial; de la contraposición entre estado clerical y laical porque olvida la centralidad del sacerdocio universal de los fieles y de la experiencia individual de la fe. La Iglesia invisible se expresa ciertamente en signos, como la celebración de la cena y la predicación del evangelio, pero con una visibilidad esencialmente ambigua que sólo es superada por el señorío de la Palabra de Dios (mientras que la Iglesia Romana anula la soberanía de Dios al apoyarse en el *opus operatum).*

Lutero relega por tanto que la Palabra que llama a creer es originariamente convocante, que la salvación en esencialmente comunitaria, que el evento personal de la fe acontece en el ámbito de la comunidad convocada, que bautismo y eucaristía son celebraciones *en* y *de* la Iglesia, actos de un *nosotros* creyente en el que la acción de Dios alcanza al individuo y muestra su fidelidad en medio de la historia.

Calvino se mantiene de modo coherente en los postulados de la Reforma: el absoluto señorío de Dios y la insignificancia del hombre configuran la Iglesia como el conjunto de los que han sido elegidos (mediante predestinación) por Dios. Pero experimenta una evolución hacia la articulación de esa Iglesia invisible con las realidades visi-

[12] WA 3,203 y 2,430.

bles: no sólo va otorgando mayor importancia a los ministerios y a la doctrina sacramental sino que establece una auténtica disciplina eclesiástica vinculada profundamente al poder estatal. Zwinglio radicalizará esta doble línea aparentemente contradictoria: lleva al extremo la concepción luterana de una Iglesia puramente interior (los medios exteriores no son más que ocasión para la acción de la Palabra en la interioridad del creyente) pero a la vez da origen en Zurich a un sistema con tintes teocráticos (mientras que Lutero consideraba al Estado incapaz de promover el cristianismo, aunque se confesara creyente).

A pesar de esta variedad de posturas la Reforma aporta un elemento de gran repercusión: la ambigüedad constitutiva de toda mediación eclesial y, como consecuencia de ello, la irrelevancia de toda articulación eclesial y de todo tipo de presencia oficial o institucional. Como oposición a la alternativa protestante se va a configurar la eclesiología católica.

El concilio de Trento, que recupera y reivindica la aportación humana en el proceso de la justificación, reafirma igualmente el valor de la mediación eclesial [13] situándola en la lógica de la encarnación y de la alianza; para que resulte más creíble y eficaz establece las condiciones para una reforma de la vida eclesial. Pero a la vez favoreció la consolidación de un sistema jerárquico centrado más en el régimen que en la eucaristía o en la comunión, de una estructura centralista de la que Roma es cúspide y cima (de lo que se ha denominado «jerarcología» o «visión piramidal» de la Iglesia).

Dentro de estos planteamientos se desplegará la eclesiología contrarreformista. Sería falso e injusto afirmar que descuidó el aspecto interior de la Iglesia [14]. Pero se centró sin embargo en la perspectiva de la potestad jerárquica o arrancó de la autoridad suprema precisamente en unos momentos en que la eclesiología se iba introduciendo en el corazón de la teología común [15]. Como paradigma de esta insistencia en el carácter visible de la Iglesia, obsesionada por oponerse a la alternativa protestante, se pueden citar las frases de Roberto Bellarmino en su *De controversiis christianae fidei adversus nostri temporis haereticos:* la Iglesia es «comunidad de hombres unidos por la profesión de la misma fe y por la participación en los mismos sacramentos bajo la dirección de los pastores legítimos y sobre todo del único vicario de Cristo en la tierra, el pontífice romano... La

[13] G. ALBERIGO, «Die Ekklesiologie des Konzils von Trient», en R BAUMER (ed), *Concilium Tridentinum* (Darmstadt 1979) 278-300

[14] J WILLEN, *Zur Idee des Corpus Christi Mysticum in der Theologie des 16 Jahrhunderts,* Catholica 4 (1935) 75-86

[15] I JERICO BERMEJO, *El moderno tratado «De Ecclesia» y sus inicios en la Escuela de Salamanca* Communio 28 (1995) 3-46.

Iglesia es un grupo de hombres tan visible y palpable como el grupo del pueblo romano o el reino de Francia o la república de Venecia» [16].

Junto a la Reforma, la Ilustración es un segundo factor de la época moderna que repercute en la configuración de la eclesiología bajo el signo de la alternativa. En este caso actúan tanto sus principios ideológicos y filosóficos como sus repercusiones políticas y sociales.

La Ilustración pretende partir de lo universal o común que pueda unir a los hombres más allá de las diferencias confesionales que dividen y enfrentan. Sólo desde este criterio hermenéutico es recuperable lo que de válido se encuentra en los componentes positivos del cristianismo: como expresión de la religión de la razón y de la naturaleza, por tanto desmitologizada y desacralizada, es reconocida como institución moral, como sociedad fundada sobre los principios de derecho natural, que puede educar a los hombres en la tolerancia y la fraternidad. Al asumir esta exigencia de los tiempos, la eclesiología ahonda aún más el cuadro jerarcológico y clerical: como institución pedagógica de la humanidad es una *societas inaequalis* en cuanto que los miembros de la jerarquía, los verdaderos protagonistas, son los encargados de vigilar la observancia de las leyes, de enseñar los principios morales a los súbditos, de administrar los medios sacramentales de salvación.

El siglo XVIII va abriendo otro campo de problemas. La convicción de los derechos del hombre en cuanto ser racional y la consolidación de los Estados cada vez más conscientes de su poder generan una serie de reacciones polémicas respecto a una Iglesia centralista y piramidal: sometimiento de los organismos eclesiales al soberano para que de este modo pueda contribuir mejor al servicio del pueblo y a la moralización general, reivindicación por parte de los obispos y de los párrocos/presbíteros de sus antiguos derechos y atribuciones, deseos de que no todo en la Iglesia proceda de la cúspide o de la tradición... La variedad de figuras y expresiones que adopta esta reacción (galicanismo, jansenismo, richerismo, josefinismo, febronianismo) esconde un núcleo de cuestiones a la vez antiguas y nuevas: la articulación adecuada de la relación entre la Iglesia y las iglesias, la conjugación de los carismas y ministerios, la necesidad de resituarse en una historia cambiante y en una sociedad que no se reconocía ya en las formas del pasado.

[16] *Controversia* IV, Libro III c.2, «De definitione Ecclesiae».

5. El siglo XIX entre la tensión y la transición

El siglo XIX va incubando fermentos de renovación que deben ser mencionados y recuperados, porque anticipan las vías de la renovación posterior, especialmente tal como se presentan en Möhler y Newmann, las dos «antenas visibles» de la eclesiología moderna [17]. Pero no podemos olvidar que son islas rodeadas por el mar de la eclesiología heredada. Ésta incluso había agudizado algunos de sus tonos más intransigentes. Los efectos disgregadores de la revolución francesa habían provocado como reacción la contrarrevolución o restauración católica, que se prolongará a lo largo del siglo XIX. El catolicismo intransigente y restauracionista se mantuvo acompañado por una eclesiología concebida bajo el signo de la autoridad [18] y planteada por ello desde una perspectiva unitaria, piramidal y centralizada (M. Cappelari, L. de Bonald, J. de Maistre). Era una eclesiología sin historia y sin escatología, clausurada en esquemas inflexibles.

Mayoritariamente se piensa la Iglesia como *sociedad perfecta.* No se designa con ello una perfección de carácter moral, sino la convicción de que la Iglesia posee todos los medios y «poderes» necesarios para conseguir sus fines peculiares. Frente al Estado, por tanto, puede situarse en plano de igualdad y establecer los acuerdos que considere pertinentes. Respecto a su propia articulación se concibe como sociedad «desigual» y por ello con una estructura jerárquica en la que las distintas competencias están claramente delimitadas. En ambientes más radicales se elabora una eclesiologia «ultramontana»: frente a las tendencias disgregadoras de la sociedad y de la misma Iglesia hay que exaltar la autoridad del Papa, único punto de referencia seguro y estable; hacia fuera será el Papa el único capaz de hablar al mundo con autoridad, hacia dentro se potencia la unificación de disciplina y de liturgia conforme a los usos romanos (la nostalgia de convertir la Iglesia en una única e inmensa diócesis).

Los fermentos renovadores se cultivaron sobre todo en la facultad de teología de Tubinga [19]. Influidos por el romanticismo, que se levantó contra la frialdad y el moralismo de los ilustrados, Sailer, Geiger, y de modo especial Drey, redescubrieron a la Iglesia como organismo y vida, por lo que reclamaban que la Iglesia misma en su

[17] CH. JOURNET, *L'église du Verbe Incarné* (DDB, París-Bruges 1962³) I, 17-18.

[18] Y. CONGAR, «L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité», en M. NEDONCELLE (ed.), *L'ecclésiologie au XIX siécle* (Cerf, París 1960) 77-114.

[19] J. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik* (Maguncia 1940).

existencia debía ser el alma de la teología. Estas intuiciones y perspectivas alcanzaron su plena madurez en la obra de Möhler [20].

La Iglesia no puede ser considerada como simple asociación de fieles que confiesan la misma fe o practican un culto común. La categoría básica del romanticismo, *vida,* permite entender la realidad más profunda de la Iglesia: organismo viviente en el que todos los creyentes se encuentran unidos formando una gran comunidad espiritual. De este modo el reduccionismo común a la teología postridentina y a la de la Ilustración, y el peligro consiguiente de establecer una mera relación de yuxtaposición entre la dimensión visible/jerárquica y el componente místico y sobrenatural, quedan superados: en el organismo vivo y dinámico que es la Iglesia se integran y sintetizan el aspecto interior y el exterior, los elementos prácticos y los teóricos, la unidad y la multiplicidad.

Esta vida rica y compleja tiene su raíz y su aliento dinamizador en el Espíritu Santo. Él despliega de modo armónico y complementario los elementos que otros ven como contrapuestos: la misma vida se comunica a todos los miembros pero según sus peculiaridades, los ministerios jerárquicos son expresión del aliento interior común a todos, es la necesidad interior la que genera las estructuras, el mismo sujeto viviente conecta a la Iglesia del tiempo presente con la Iglesia de las generaciones pasadas e igualmente vincula a los cristianos de lugares diversos y a las iglesias dispersas por el mundo, pues todos ellos viven de la misma verdad y del mismo amor. Si lo exterior es «el amor corporeizado» [21], se reconcilian lo objetivo y lo subjetivo, la unidad y la diversidad, la esencia y la historia.

Los principales autores de la influyente «escuela romana» [22] (J. Perrone, C. Passaglia, J. B. Franzelin, C. Schrader) experimentan el influjo de Möhler, de su estima por los Padres, y de la orientación mistérica, trinitaria y sacramental de la eclesiología. La Iglesia no es principalmente, por tanto, una sociedad religiosa dotada de una autoridad recibida de Dios. Es fundamentalmente emanación de Cristo y su prolongación en el tiempo, y por ello indisolublemente visible e invisible, humana y divina. Prestaron por ello gran atención a la concepción de la Iglesia como Cuerpo de Cristo [23].

[20] J. R. GEISELMANN, *Les variations de la définition de l'Église chez Joh. Adam Möhler,* en M. NEDONCELLE, o.c., 141-231.

[21] *Die Einheit in der Kirche* § 64. Más tarde en la *Symbolik* retorna a la perspectiva cristológica de la encarnación, lo que le permitirá combinar mejor el aspecto divino y humano de la comunidad eclesial.

[22] La expresión fue acuñada por A. KERKVOORDE, *La théologie du corps mystique au XIX siècle,* NRT 67 (1945) 417-430.

[23] C. PASSAGLIA, *De Ecclesia Christi* (Ratisbona 1853) I,38: «La Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo en el que Cristo se manifiesta, expande su vida, mediante

Newmann aparece como una figura señera y solitaria. A diferencia de la escuela romana ofrece una visión de la Iglesia impregnada de un mayor sentido histórico, personalista y concreto. Sin lograr una presentación sistemática, su reflexión se mueve dentro de unas coordenadas novedosas: sitúa a la Iglesia en la historia, como pueblo de un Dios que interviene en la historia de la salvación; lo decisivo no es el sistema sino poner de relieve la existencia eclesial como relación de gracia entre Dios y los hombres; todos los bautizados se encuentran unidos en un solo cuerpo, del cual todos son responsables y protagonistas, también los laicos; de este modo lo visible y lo invisible, lo exterior y lo interior pueden encontrar armonía y reconciliación.

El Vaticano I no asumió sin embargo las nuevas perspectivas. Resulta particularmente significativo que rechazara el planteamiento de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, según lo habían pretendido exponentes de la escuela romana [24]. La mayoría de los Padres no veían en tal expresión más que una metáfora, no una definición; la consideraban por ello imprecisa y vaga para la mayoría de los fieles porque no establecía una clara diferencia entre el cuerpo y el alma de la Iglesia al centrarse en el aspecto interior y espiritual.

Tras el concilio seguirá dominando el carácter societario y jerárquico de la Iglesia. El influyente manual de Billot resulta paradigmático: su *Tractatus de Ecclesia Christi* la presenta «reduplicative qua societas» y tiene como idea eje la «sociedad desigual». Sigue latente el peligro de disociar o de no conjugar adecuadamente la comunidad de fe y de amor con la sociedad dotada de órganos jerárquicos. León XIII sintetiza la situación al advertir en la *Satis cognitum* los dos escollos que deben ser evitados: el monofisismo eclesiológico que sobrecarga el aspecto visible en cuanto expresión única y plena de lo invisible, y el nestorianismo eclesiológico que separa ambos sin una integración adecuada. Quedaba como tarea pendiente la lectura de la Iglesia desde la óptica calcedonense, desde la lógica del misterio de la encarnación, como «complexio oppositorum», según la expresión de H. de Lubac [25].

el cual se hace visible entre los hombres y por medio del cual continúa ofreciendo el fruto de su economía salvífica».

[24] A. Chavasse, «L'ecclésiologie au Concile du Vatican, L'infaillibilité de l'Église», en M. Nedoncelle, o.c., 233-234.

[25] H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église* (Aubier 1967) 11.

6. El camino hacia el Vaticano II [26]

Para lograrlo, la reflexión eclesiológica estaba abocada a un doble descentramiento que la sacara del eclesiocentrismo y jerarcología y la orientara hacia un nuevo re-centramiento: *a)* salir del planteamiento societario, que coloca a la Iglesia en paralelo con las sociedades civiles, para insertarla en el entero evento salvífico, del que recibe su intrínseca orientación al mundo y a la totalidad de los hombres; será el misterio de la Iglesia el que abre el horizonte y el sentido de la misión; *b)* dejar de girar en torno a la jerarquía para reencontrarse como comunión de todos los bautizados, enriquecida con los dones, carismas y ministerios de cada uno de ellos; todos ellos proceden de la dimensión mistérica de la Iglesia de cara a la misión que ha de cumplir en el mundo y en la historia.

Este proceso ha sido lentamente recorrido a lo largo del siglo XX hasta encontrar su sedimentación en el concilio Vaticano II. Este desarrollo ha sido posible por la confluencia de factores diversos:

a) El *movimiento litúrgico,* centrado inicialmente en ambientes monásticos (baste pensar en dom Guéranger en Solesmes o dom Walter en Beuron), fue paulatinamente ayudando a descubrir a círculos más amplios que todos los bautizados eran partícipes en el misterio celebrado por la Iglesia.

b) Ello favorecía una *espiritualidad cristocéntrica:* la persona de Cristo se relaciona personalmente con los hombres, de un modo singular en los sacramentos, ante todo la eucaristía; la concentración en Cristo lleva consigo una más profunda comprensión de su Cuerpo Místico [27].

c) En una sociedad que tendía al anonimato y que llevaba a provocar guerras mortíferas resurgía la nostalgia del *espíritu comunitario* que favoreciera las relaciones personales y concretas. La Iglesia se presentaba como ámbito privilegiado para ello.

d) La necesidad de situar la fe cristiana en la sociedad y de hacer presente a la Iglesia en ambientes descristianizados exigía la *revalorización del laicado* y consiguientemente una eclesiología más flexible y dinámica.

e) El *resurgir de los estudios bíblicos* y su inserción en la eclesiología aportó una savia nueva en los esquemas conceptuales ante-

[26] Y. CONGAR, *Sainte Église* (Cerf, París 1963) 449-696, presenta la crónica de estudios eclesiológicos de 1932 a 1962; A. ANTON, «Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II», en *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II* (La Scuola, Brescia 1973) 27-86.

[27] Y. CONGAR, *Autour du renouveau de l'ecclésiologie:* VInt 11 (1939) 11.

riores (es significativo constatar que aún Möhler se inspiraba más en los Padres que en el Nuevo Testamento).

f) También el *florecimiento de la patrística* aportó nuevos y fundamentales temas a la eclesiologia: su dimensión mistérica, la lectura tipológica de la Iglesia, la idea de recapitulación, la relación entre encarnación y género humano...

g) Las *nuevas situaciones históricas* en que se encontraba la Iglesia contenían repercusiones y desafíos eclesiológicos de notable alcance: el ámbito ecuménico que se iba creando, las experiencias misioneras, las urgencias evangelizadoras...

Todos estos factores confluyeron en el concilio Vaticano II, que legitimó el cambio eclesiológico necesario. En este sentido se puede afirmar que clausuró la época de la contrarreforma [28]. Para ello debió superar sin embargo la lógica depositada por la inercia del pasado [29]. El primer esquema presentado se abría con el título *De ecclesiae militantis natura,* que arrancaba de la naturaleza societaria de la Iglesia instituida por Cristo mediante el establecimiento de la jerarquía, y suponía la identificación real entre el Cuerpo Místico de Cristo en la tierra y la Iglesia Católica Romana. Los esquemas preparatorios fueron rechazados por los obispos bajo los reproches de juridicismo, clericalismo y triunfalismo.

Con ello se despejaba el horizonte para que se fuera perfilando el marco eclesiológico renovado, estructurado por las siguientes coordenadas:

a) la Iglesia es presentada en su profunda raíz mistérica, entroncada en el designio salvífico del Dios trinitario; con ello quedaba desbloqueado el planteamiento eclesiocéntrico y societario;

b) la centralidad de la categoría bíblica de Pueblo de Dios permitía afirmar la igualdad fundamental de todos los bautizados y recordar la llamada universal a la santidad, con lo que se superaba la perspectiva jerarcológica y jurídica;

c) el importante papel reconocido a las iglesias particulares y a la colegialidad episcopal mostraba la insuficiencia de la concepción centralista y piramidal de la Iglesia;

d) al recuperar la importancia de la historia y de la escatología, se ponía de manifiesto la condición peregrina de la Iglesia, con lo que se eludía todo sabor triunfalista y autosuficiente;

e) la actitud de reconocimiento y diálogo cordial con todas las realidades que se encontraban al margen de la Iglesia visible (distin-

[28] O ROUSSEAU, *Le deuxième Concile du Vatican Réflexions ecclesiologiques* Ir 36 (1962) 467ss

[29] G. DEJAIFVE, «L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II», en *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II,* ed cit

tas confesiones cristianas, realidades mundanas y seculares, el mundo de la increencia, las religiones no cristianas) hacía olvidar las actitudes de dominio o de superioridad.

7. El destino postconciliar como contexto [30]

Si la recepción de todo concilio es difícil y arriesgada, no podía suceder de otro modo con el Vaticano II. En un extremo se han levantado voces para denunciar sus efectos disgregadores en la vida eclesial y en la concepción de la Iglesia [31]. En el otro extremo no escaseaban tampoco las voces que solicitaban un Vaticano III [32] que compensara las insuficiencias y limitaciones del Vaticano II en la línea de la renovación [33].

Desde una perspectiva más serena hay que reconocer que el concilio produjo un gran impacto por la novedad eclesiológica que representaba. Su recepción y acogida no podía ser más que lenta y cargada de tensiones [34]. En este proceso la eclesiología ha debido realizar un esfuerzo notable. Este esfuerzo ha sido dificultado y agravado por dos factores suplementarios: una «cierta yuxtaposición» [35] de afirmaciones de las diversas tendencias eclesiológicas en diálogo, que aparecen en los textos sin una integración plena y que por ello hacen difícil la interpretación; además la emergencia de problemas y desafíos nuevos a los que había que ir dando respuesta desde la fidelidad a las opciones adoptadas por el Vaticano II pero sin que ellas hubieran calado suficientemente en el seno de la Iglesia.

Esta situación postconciliar constituye el contexto ineludible de toda reflexión teológica actual, de modo especial de la eclesiología. En rasgos rápidos concluiremos esta introducción enumerando los puntos y ejes más significativos de la actual reflexión eclesiológica a raíz del Vaticano II:

[30] E BUENO, *Eclesiología postconciliar* Burgense 34 (1993) 213-236

[31] J SAINZ Y ARRIAGA, *Sede vacante* (Editores Asociados, México 1973), D VON HILDEGARD, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes* (Regensburg 1968), L BOUYER, *La décomposition du catholicisme* (París 1968)

[32] D. TRACY-H KUENG-B METZ (eds), *Towards Vatican III The Work that needs to be done* (Dublín 1978)

[33] N. GREINACHER-H. KUENG (eds.), *Katholische Kirche - Wohin? Wider den Verrat am Konzil* (Piper, Munich-Zurich 1986)

[34] Una panorámica de la problemática puede verse en G. ALBERIGO (ed), *Les Églises après Vatican II Dynamisme et perspectives* (Beauchesne, París 1981).

[35] La «yuxtaposición» no debe entenderse como «alternativa» o «contraposición» sino que designa que el proceso de consenso en los textos conciliares deja visible la integración de las diversas perspectivas.

a) dado que el Vaticano II no ofreció una definición de la Iglesia, queda abierta la relación e importancia de las diversas imágenes que se utilizan para designarla o comprenderla;

b) desde la importancia adquirida por las iglesias particulares resulta tarea continua su articulación con la Católica y explicitar las consecuencias e implicaciones de la *communio ecclesiarum* especialmente cuando la multiplicación e inculturación de las iglesias en contextos muy diversos ha transformado el mapa eclesial;

c) la colegialidad de los obispos ha ido generando instituciones nuevas que, de un lado, deben ser verificadas continuamente y, de otro, abren vías para su aplicación en otros niveles de la vida eclesial;

d) la recuperación del laicado ha mostrado la dificultad de ofrecer una auténtica definición de la identidad del laico así como de perfilar los modos y medios de su participación y corresponsabilidad en el seno de la Iglesia;

e) la nueva actitud ante el mundo y la referencia a los signos de los tiempos ha supuesto una confrontación con la complejidad de las nuevas realidades sociales y culturales que no se sienten afectadas *por declaraciones genéricas e ingenuas sino que deben ser encontradas* por métodos concretos e interdisciplinares;

f) el desarrollo de los estudios bíblicos ha colocado en el centro de la atención la relación exacta de Jesús con la Iglesia (el sentido de su origen o fundación) y la pluralidad de eclesiologías y de comunidades eclesiales existentes en el Nuevo Testamento (lo que parece cuestionar la existencia de un único modelo de Iglesia);

g) el redescubrimiento de los orígenes de la Iglesia y de la más antigua tradición patrística ha permitido valorar y recuperar elementos olvidados; pero a la vez ha hecho ver que determinadas opciones no fueron las únicas posibles y que a veces se desarrollaron de modo unilateral, por lo que a veces se insinúa la tendencia a considerar la historia de la Iglesia como una degradación o a saltar directamente desde el período neotestamentario hasta la actualidad (despreciando por tanto muchos siglos de experiencia cristiana eclesial);

h) el desarrollo de nuevas experiencias comunitarias y la floración de nuevas figuras eclesiales que pretenden ser «sujetos eclesiales» plantea la necesidad de rearticular la organización eclesial y de abrir un mayor espacio para nuevos protagonistas;

i) una Iglesia que se ha hecho realmente mundial requiere modos de presencia nuevos y diversificados, la conjugación de la actitud de diálogo con la urgencia evangelizadora, la ampliación y profundización de la propia catolicidad...

PRIMERA PARTE

CREO EN LA IGLESIA

La eclesiologia debe partir del presupuesto que le permita descubrir desde un principio el sentido de su reflexión sobre la Iglesia y que le aporte a la vez el sentido de la realidad eclesial. Este presupuesto no puede ser otro que el ofrecido por el mismo símbolo de fe: en él la comunidad creyente proclama y confiesa su fe en la Iglesia, pero en el seno de una historia salvífica cuyo protagonista radical y último es el Dios que se revela actuando como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este doble elemento debe ser explicitado para que pueda desplegarse en toda su amplitud el presupuesto del que partimos.

Ya san Agustín explicó con claridad la diferencia entre la fe con la que creemos en Dios y la fe con que aceptamos a la Iglesia [1]. Podemos decir *credo in Deum* para expresar la adhesión incondicionada a Dios, que implica la entrega de la propia vida y del propio corazón; la expresión *credere Deo* pone de relieve el crédito que se presta a alguien en virtud de cuya autoridad aceptamos la verdad de su palabra. La Iglesia no puede ser objeto de fe en ninguno de ambos sentidos. El creyente puede *credere ecclesiam:* la acepta como objeto de fe en la medida en que el acto de fe se remite enteramente al destinatario supremo del acto de creer, el Dios vivo que se ha revelado en la historia tal como lo narra el símbolo de la fe [2].

La Iglesia figura en el símbolo como la primera de las obras del Espíritu. Por tanto no confesamos nuestra fe en ella, sino en el Espíritu o, más exactamente, en la Trinidad que hace brotar la Iglesia como el fruto maduro de su intervención en favor de la salvación de los hombres [3].

El presupuesto de la eclesiologia por tanto no puede ser otro que la acción salvífica del Dios trinitario. Es lo que designamos con la categoría básica *misterio.* De ahí arrancó el Vaticano II en su profunda obra de renovación al situar a la Iglesia en el misterio de Dios en el pórtico de LG y AG. La Segunda Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos (1985) reafirmó la prioridad de la

[1] *In Io* 29,6 (PL 35,1631) y 48,3 (PL 35,1741); *En in Ps* 77,8 (PL 36,988s) y 130,1 (PL 37,1704).

[2] La fórmula *credere Deum* designa la aceptación del dato objetivo de que Dios existe.

[3] H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église* (Aubier 1968) 23.

categoría *misterio* para aprehender la identidad de la Iglesia y para presentarla del modo adecuado en medio de los debates intraeclesiales y de las tendencias secularistas de la sociedad moderna. Desde la lógica y la amplitud del misterio de Dios se podrán conjugar de modo armónico las distintas imágenes o «definiciones» de la Iglesia haciendo ver su recíproca complementariedad, y se podrán articular las distintas dimensiones de una realidad compleja como la Iglesia (el aspecto cristológico y el neumatológico, el histórico y el escatológico, el comunional y el organizativo, el visible y el invisible...).

Misterio debe ser entendido en toda la hondura de sus raíces bíblicas para que pueda desempeñar tan importante papel en la teología. En él se sintetiza el dinamismo entero de la revelación. Para poder entenderlo así estableceremos tres observaciones preliminares que centren su significado y eviten interpretaciones reduccionistas o simplificadoras:

a) El misterio no debe ser comprendido como algo que rebasa la capacidad de nuestro entendimiento, como lo incognoscible. Con ello quedaría reducido a un enigma intelectual que, una vez resuelto, pierde su atracción o seducción. Tal fue el planteamiento de una teología en el fondo racionalista [4]. El misterio en sentido bíblico, por el contrario, designa la voluntad positiva de Dios de conducir *en la historia* un designio de salvación. Tiene su origen en lo escondido de Dios y escapa al control del hombre, pero precisamente *en cuanto desvelado* despliega toda su gloria y suscita la admiración del hombre.

b) Supone la experiencia de des-gracia humana y la decepción de las expectativas históricas; desde la presión de lo negativo (el desgarramiento del hombre a nivel individual e interpersonal —Gén 3—, el enfrentamiento violento entre hombres y pueblos —Gén 4,1-24; 11,1-9—, la situación de opresión o esclavitud —Éx 3—...) se puede descubrir el hilo de consuelo, esperanza, liberación que va manteniendo la fidelidad de Dios; desde esta óptica, *misterio* se podrá convertir en categoría soteriológica central.

c) El misterio supone la concepción de la historia humana como un drama, porque actúan libertades reales que se encuentran y se reconocen o se rechazan, que están siempre abocadas a la elección entre el bien y el mal. Dios actúa como protagonista para, desde dentro, orientar el desenlace hacia la felicidad y la comunión. El Dios libre encuentra a seres libres, y por ello debe actuar conforme a la lógica y la estructura de la historia. Lo que el *misterio* garantiza

[4] Cf. K. RAHNER, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en *Escritos de Teología* IV, 53-101.

es la fidelidad inagotable de Dios en favor de los hombres (cf. Gén 3,15 en la apertura del relato bíblico y Ap 21,1-4 en su clausura).

El término aparece tardíamente y en un primer momento sin gran relevancia teológica [5]. Posteriormente la va adquiriendo en base a las preguntas que suscita la experiencia histórica pero sobre la memoria de una idea familiar a Israel, la de los secretos que Dios mantenía escondidos pero que podía revelar. Cuando la dureza de la realidad hacía difícil soportar el peso y el sinsentido de la vida, se despertaba la confianza en que Dios desvelaría el sentido oculto de lo que sucedía (Sab 6,22; Am 3,7; la teología de la historia del DtIs). Pero es sobre todo en un contexto apocalíptico, donde se ha quebrado la confianza en la historia y en todas las mediaciones salvíficas mundanas, cuando estalla como recurso último y supremo la certeza de que es la voluntad divina la que rige la marcha de la historia, y de que él es el autor de lo ya sucedido, del presente y del porvenir (Dan 2,18.19.27.30.47; cf. Jdt 9,5-6).

El Nuevo Testamento aportará una profundización cristológica a esta amplia perspectiva histórica del *misterio,* que incluirá a la vez ricos despliegues trinitarios y eclesiológicos.

Los sinópticos utilizan el término para referirse al modo secreto y escondido como el Reino de Dios se hace presente en los hechos y palabras de Jesús, en la línea ya señalada de Dan [6]. Pero será la literatura paulina la que lo convierte en clave de su teología, incluyendo de modo directo a la Iglesia. El *misterio* designa los secretos de Dios pero en cuanto se hacen presentes en la historia y son perceptibles por quienes han recibido un don de Dios (Rom 16,25-26; 1 Cor 2,6). El anuncio del evangelio (Col 4,3; Ef 6,19; 1 Tim 3,9.16) o el anuncio de Cristo crucificado (1 Cor 1,23; cf. 1 Cor 2,1.7; Col 1,27; 2,2) muestran la eficacia de la acción salvífica y reconciliadora de Dios, tal como lo tenía establecido desde siempre. Ef 1,9-10 y 3,1-12 abre una perspectiva cósmica y recapituladora de la realidad y de la humanidad que incluye el anuncio del evangelio a los gentiles, la acción del ministerio apostólico *y la Iglesia.* La Iglesia, por tanto, forma parte del misterio de Dios, en su proyecto de restaurar todas las cosas en Cristo.

En este inmenso marco histórico no puede olvidarse su componente dramático. La libertad puede generar enfrentamiento y violencia. La presencia y la acción de la Iglesia han de confrontarse con el

[5] Inicialmente designa simplemente un secreto (Tob 12,7.11; Jdt 2,2; Eclo 22,22; 27,16) o los misterios griegos (Sab 14,15.22-23).

[6] Aparece allí donde Jesús explica por qué habla en parábolas (Mc 4,11; Mt 13,11; Lc 8,10): sólo en la significación profunda de los hechos y palabras de Jesús se puede descubrir el secreto de la venida y realización del Reino de Dios.

misterio de iniquidad. Si ella encarna el «misterio de la piedad» [7] no por ello anula el misterio de la iniquidad, el proceso dolorido y esforzado del compromiso histórico, porque los poderes de este mundo no han aceptado la sabiduría oculta de Dios (1 Cor 2,7-8).

Incorporada la Iglesia al misterio de Dios, que abarca el conjunto de la historia y de la realidad, encuentran los Padres un punto de apoyo para incluir a la Iglesia en el proceso entero del proyecto salvífico de Dios, que es estructurado en cuatro momentos (que pueden también ser identificados en LG 2):

a) Ya desde la eternidad del designio divino la Iglesia estaba *prefigurada:* «antes del origen del mundo, oh Dios, se iba sin cesar preparando en tu presencia» [8] porque «así como la voluntad creadora de Dios termina en una obra que se llama mundo, su designio salvífico produce una obra que se llama Iglesia» [9]; incluso Hermas llega a decir que el mundo fue creado con vistas a la Iglesia [10].

b) En la historia de Israel se da una *preparación* y una revelación profética que se insinúa a través de determinadas imágenes que, como sabemos, anticipan lo que se realizará más plenamente en la Iglesia; así se explica la lectura tipológica tan característica de la teología patrística.

c) Su revelación y actuación *definitivas* se producen gracias a la acción de Cristo y del Espíritu. La proclamación y celebración en y por la Iglesia forman parte del misterio mismo.

d) La Iglesia también forma parte de la *consumación* al final de los siglos, cuando tenga lugar la restauración y reconciliación plena. Dios creó el mundo con vistas a la comunión en su vida divina (cuando se curen las heridas y se supere el cansancio del peregrinaje a través de la historia), «comunión» que se va logrando mediante la «convocación» de los hombres en Cristo, «convocación» que se visibiliza en la Iglesia. En este sentido se puede ver a la Iglesia, en expresión de san Epifanio, como la finalidad de todas las cosas [11].

Pero el Dios que «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4-5), el Dios que da origen y que conduce el misterio de la salvación, no es un Dios apersonal o anónimo, tiene rostro y nombre: es Padre, Hijo y Espíritu. El Padre, por el «beneplácito de su voluntad» (Ef 1,5.9.11), es el

[7] *Constituciones Apostólicas* VIII, 32,2 (Sources chrétiennes 336,234) interpreta en clave eclesiológica el «misterio de piedad» de 1 Tim 3,16.

[8] *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae* XXVII, 11 (PL 55,111)

[9] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Pedagogo* I, 6,27 (PG 8,281).

[10] *Pastor* de Hermas, *Vis* II, 4,1.

[11] *Haer* I, 1,5 (PG 41,182)

origen, pero «es asistido por aquellos que son a la vez su primogénito y sus manos, el Hijo y el Espíritu, el Verbo y la Sabiduría» [12]. Hijo y Espíritu son enviados en misiones distintas y producen efectos diversos en el hombre y en la historia, pero en el modo de darse se refleja su modo de ser en la intimidad y el dinamismo de la vida divina [13]. Si de la acción de las tres divinas personas brota la Iglesia, en ella debemos descubrir no sólo la acción de cada una de las personas sino el reflejo de su propio ser personal.

La Iglesia ha de ser considerada como *sacrarium Trinitatis* [14], como icono de la Trinidad [15], una «misteriosa extensión de la Trinidad en el tiempo» [16]. En este sentido podemos hablar de una *Ecclesia de Trinitate,* que surge *ex hominibus* debido a la intervención histórica de la Trinidad. Pero a la vez podemos hablar de *Trinitas in Ecclesia* porque «donde están los Tres, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, allí está la Iglesia, que es el cuerpo de los Tres» [17], su epifanía.

La Iglesia no puede por ello ser entendida en profundidad más que dentro del dinamismo del amor trinitario. De un lado porque lo relata y lo celebra. Y de otro lado, y precisamente por ello, porque lo testifica en medio de la historia de los hombres: a pesar de sus limitaciones e imperfecciones proclama que el amor de Dios no se clausura ante el rechazo o la negativa humana porque nunca vuelve las espaldas a las aventuras y desventuras de la humanidad.

La perspectiva trinitaria será desglosada en los capítulos siguientes desde las tres imágenes clásicas: la Iglesia es Pueblo de Dios, *del Padre,* Cuerpo de Cristo, *del Hijo,* Templo *del Espíritu.* Cada Persona constituye a la Iglesia desde un aspecto esencial. Cada uno de ellos se integra armónicamente [18]. De ese modo la Iglesia podrá ser comprendida como comunión que se expresa y realiza en la publicidad de la historia.

[12] AH IV, 7,4 (Sources chrétiennes 100,465)

[13] S AGUSTIN, *De Trinitate* I, 4,7 (PL 42,824)

[14] S AMBROSIO, *Exameron* III, 5 (PL 14,164-165)

[15] B FORTE, *La Chiesa icona della Trinità* (Brescia 1984).

[16] H DE LUBAC, o c , 23

[17] TERTULIANO, *De bap* 6 (PL 1,1206) Por eso la Iglesia «no puede naufragar, porque de su mástil pende Cristo, a popa está el Padre como timonel y a proa vigila el Espíritu Santo» S AMBROSIO, *Ser* 46 (PL 17,697)

[18] LG 17 y PO 1 recogen las tres designaciones Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu (menos directamente LG 9)

CAPITULO II

LA IGLESIA PUEBLO DE DIOS

BIBLIOGRAFIA

AA VV , *El Pueblo de Dios* (Bilbao 1970), COLOMBO, G , *Il «popolo di Dio» e il «mistero» della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare* Teologia 10 (1985) 97-169, ESTRADA, J A , *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios Sobre las ambiguedades de una eclesiologia misterica* (Sigueme, Salamanca 1988), FRANCESCHI, F (ed), *La Chiesa «Popolo di Dio»* (AVE, Roma 1966), HULST, A R , *'am/goy Popolo,* en JENNI, E -WESTERMANN, C , *Dizionario teologico dell'Antico Testamento* (Marietti, Casale Monferrato 1982) 261-291, KELLER, M , *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff Eine Untersuchung zum neueren Verstandnis* (Benzinger, Zurich-Einsiedeln-Coloma 1970), MAZZILLO, G , *«Popolo di Dio» Categoria teologica o metafora?* Rassegna di Teologia 36 (1995) 553-557, SCHMIDT, K L , *ekklesia* TWNT III, 502-539, SCHNEEMELCHER, W , *Das Urchristentum* (Kohlhammer, Stuttgart 1981), TENA, P , *La palabra ekklesia Estudio historico-teologico* (Barcelona 1958)

La Iglesia es protagonista del misterio de Dios en cuanto Pueblo de Dios La dimensión mistérica de la Iglesia no la orienta hacia lo mitico o lo puramente espiritual sino a la historia y a la experiencia humana [1], constituyéndola como *sujeto historico* [2] Se trata de una designación fundamental para la Iglesia porque, como veremos, desde un principio sirvió para expresar su autoconciencia, además porque expresa con claridad su íntima relación con el Dios que se revela y con los hombres a los que ha sido enviada Pero el papel que ha jugado en la historia no ha sido constante, sino que ha debido ser continuamente recuperado y matizado

1 Destino histórico de la imagen «Pueblo de Dios»

En el momento inicial de la historia de la Iglesia ocupó un puesto central, ya que la primitiva comunidad de Jerusalén tuvo que identificarse precisamente respecto a Israel, el Pueblo de Dios Desde un principio la Iglesia tuvo que identificar su sentido en una

[1] CTI, *Cuestiones selectas de eclesiologia* (1985) n 3

[2] G COLOMBO, *Il «Popolo di Dio» e il «mistero» della Chiesa nell ecclesiologia postconciliare* Teologia 10 (1985) 165

historia que la precedía, y para ello le sirvió la categoría *Pueblo de Dios* [3].

Hasta mediados del siglo IV conserva cierta prioridad respecto a otras imágenes. Posteriormente se fue desdibujando. Suscitaba resonancias muy materiales y mundanas. Por eso las preferencias se orientaron hacia otras imágenes que ponían más de manifiesto su componente trascendente como Cuerpo de Cristo y Esposa [4]. A lo largo de los siglos estará prácticamente ausente de los manuales o tratados de eclesiologia así como de los documentos magisteriales. Cuando aparece no lo hace en el sentido propiamente bíblico-teológico sino para designar de modo genérico al pueblo, a la sociedad en cuanto colectivo de hombres.

El siglo XX ha sido testigo de su recuperación en clave polémica frente al predominio de *Cuerpo de Cristo,* que podía ser comprendido como puro reino de gracia, ajeno a la experiencia histórica. A. Vonier [5] reivindicó *Pueblo de Dios* para destacar la apertura universal de la Iglesia y su inserción en la historia de los hombres. De modo más radical Koster [6] contrapone a la «metáfora» Cuerpo de Cristo la noción «real» Pueblo de Dios. La exégesis parecía confirmar la prioridad de esta designación. Dahl añadió a su investigación sobre el Pueblo de Dios el subtítulo «una investigación sobre la autoconciencia eclesial del cristianismo primitivo» [7]. Cerfaux [8] señala que en Pablo la designación «Cuerpo de Cristo» es tardía, pues inicialmente aplica al pueblo mesiánico de la nueva alianza las fórmulas que la Biblia venía aplicando a Israel: la Iglesia realiza la imagen que Dios se había formado de su pueblo elegido, y por ello debe ser considerada ante todo como el Israel de Dios [9].

En el Vaticano II adquiere un gran relieve, hasta el punto de que se convertiría en síntesis y símbolo de la eclesiologia conciliar. De

[3] Hay que dar toda su importancia al hecho de los conceptos y de las experiencias históricas a las que podía recurrir la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, sería una actitud ahistórica y abstracta esperar que hubiera podido recurrir a otras conceptualizaciones, pues los primeros cristianos eran todos judíos, para los cuales podía representar una traición a su pueblo, en las circunstancias históricas que estaba viviendo, no ya renunciar a las imagenes tradicionales veterotestamentarias sino incluso presentarse como alternativa a él admitiendo la admisión de los paganos sin exigirles la circuncisión.

[4] J. EGER, *Salus Gentium Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand* (Munich 1947), J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (Munich 1954).

[5] A. VONIER, *The People of God* (Londres 1937).

[6] M. D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn 1941)

[7] N H DAHL, *Das Volk Gottes Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Darmstadt 1963, primera edición Oslo 1941).

[8] L. CERFAUX, *La Iglesia en san Pablo* (DDB, Bilbao 1959).

[9] *Ib* 321.

hecho el capítulo II de LG es considerado como exponente fundamental del cambio operado por el concilio: la salvación es siempre comunitaria e implica la pertenencia al pueblo de Dios, lo cual significa que todos los bautizados se encuentran unidos a ese nivel fundamental, que es previo a cualquier diferenciación posterior (cf. LG 9, y en la misma línea AG 2, AA 18 y GS 32).

Tras un florecimiento inicial en el período postconciliar fue quedando en la penumbra ante el predominio creciente de otras categorías como *comunión,* según tendremos ocasión de estudiar. En este desdibujamiento actuaron de modo convergente tres factores: por un lado se cuestionaron los datos exegéticos acerca de su centralidad en el Nuevo Testamento; se denunciaban las interpretaciones de carácter político y sociológico a las que en ocasiones había estado sometida; el descontento ante la mentalidad individualista o masificada reclamaba más intensas y directas experiencias comunitarias [10]; estos dos últimos aspectos reaparecerán ulteriormente porque han acompañado el devenir de la eclesiología postconciliar.

Más recientemente se pueden constatar repetidos intentos de revalorizar la categoría Pueblo de Dios, que se apoyan en tres tipos de razones. De un lado algunos autores lo hacen con el propósito de recuperar la que consideran «intención profunda» del Vaticano II, para el que no sería una imagen o metáfora entre otras sino auténtica definición de la Iglesia [11]. Desde otro punto de vista la exégesis aportaba una perspectiva renovada: la referencia al antiguo Pueblo de Dios fue constante y determinante en la configuración de la autoconciencia de la comunidad eclesial. Finalmente la convicción de que todas las designaciones de la Iglesia deben ser reconducidas a la *ekklesía* como forma básica de la comunidad cristiana [12] (la cual, a su vez, se alimenta de la savia, como veremos, del Antiguo Testamento).

2. El Pueblo de Dios en la iniciativa fontal del Padre

El Pueblo de Dios es situado por el Vaticano II en el seno de la economía divina, en el misterio que ya hemos presentado. LG 2 y AG 2 lo muestran con claridad, vinculándolo de modo directo a la iniciativa del Padre. LG 9 lo desarrolla con más precisión mostrando el surgimiento del nuevo pueblo como consumación de la iniciativa

[10] G Colombo, a c.

[11] G Philips, *La Iglesia y su misterio* (Barcelona 1968) 98ss

[12] El artículo citado de Colombo se mueve en esa línea de reivindicación, y de modo más directo y sistemático S Dianich, *Ecclesiologia* (Paolme, Cinisello Balsamo, Milán 1993).

salvífica de Dios y de su voluntad de salvar a los hombres no de modo individual sino haciendo «de ellos un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa».

Thelema, eudokía, próthesis, boulé designan en el Nuevo Testamento el aspecto benevolente y gratuito, pero a la vez eficaz y decidido, del designio del Padre de acercarse a los hombres. En cuanto fuente y origen de la divinidad, es el manantial del don y la fuente de la gracia que se manifiesta en la historia. Como manantial de don inagotable ofrece la garantía de fidelidad y de consistencia a pesar de las resistencias que emergen de la historia humana. El modo de comportarse Yahvé en el Antiguo Testamento confirma no sólo que su palabra desvela la lógica y la coherencia de unos acontecimientos que no suceden por azar, sino que abre el horizonte invencible de la esperanza en medio de las quiebras de la historia.

De cara a realizar su designio Dios elige un pueblo en medio de los pueblos del mundo. Pero esta elección debe entenderse de modo adecuado para evitar las acusaciones que muchas veces se han levantado con razón contra algunas concepciones eclesiológicas. La elección de un pueblo no debe entenderse de modo exclusivista o excluyente. Ello no significa que el resto de los pueblos no sean de Dios o que Dios no sea Padre de todos los hombres. Si todo hombre ha sido creado a imagen de Dios y si en virtud de la encarnación la raza humana ha sido consagrada, se puede reconocer a toda la humanidad como pueblo de Dios [13]. La conciencia de elección no puede atentar por consiguiente contra la unidad radical del género humano sino que ha de manifestarse como expresión y servicio a esa unidad previa y radical.

La comprensión de la historia como drama, en el sentido que ya indicamos, permite entender la existencia de un pueblo con una misión especial en favor de todos los pueblos. No existiría *un* pueblo de Dios si la humanidad no se hubiera roto en una multiplicidad de pueblos separados y enfrentados. Si todos los hombres hubieran permanecido en la situación original del paraíso la relación de cada uno con Dios hubiera sido directa. Pero la lógica de la violencia hizo que los particularismos se dividieran y enfrentaran. Dios en consecuencia ha de adaptarse al ritmo y a la estructura de la historia: recurriendo al servicio de la mediación, ir creando los modos de encuentro y comunicación propios de una historia de libertades. Es elegido un

[13] Es una convicción que subyace por ejemplo a la teología de Rahner, en fuerza de su teoría del existencial sobrenatural y de la autocomunicación de Dios a nivel transcendental. Más allá de unos planteamientos teológicos determinados se puede decir que responde a la perspectiva de la teología actual acerca de las relaciones entre la naturaleza y la gracia y el pecado original.

pueblo para que, desde el amor regalado por Dios, se consagre al servicio de la mediación y del encuentro.

La identidad y la función de ese pueblo quedan explicitadas desde una triple dialéctica propia del dinamismo de la historia de la salvación:

a) La dialéctica *concentración-expansión* [14]: si la predilección de Dios se concentra en un individuo o en un grupo, ello tiene como objetivo su despliegue de cara a la multitud, a la totalidad (sobre el trasfondo de una humanidad dividida la llamada de Abrahán apunta a la bendición de todos los pueblos).

b) La dialéctica de la *vocación-envío* [15]: la llamada divina no tiene como fin la satisfacción o el beneficio del destinatario, sino que tiene lugar porque hay una tarea que cumplir; es por ello la misión la que determina el carácter de la vocación (cf. Gén 45,5; 49,10; Éx 3,12-15; Is 6,9.19-20; Jer 1,7; 26,12).

c) La *alianza* está animada por una *referencia de apertura:* como categoría central de la lectura que el pueblo hace de la historia, no puede quedar reducida a la historia misma del pueblo, sino que la memoria colectiva la vincula a la alianza con Abrahán y con Noé, que no eran judíos, y a la unidad originaria del género humano.

El Dios creador de todos los hombres establece de este modo la lógica del pueblo elegido: concentra en él su llamada y establece una alianza, pero para enviarlo con la tarea y misión de servir a la reconciliación y reunificación de todos los pueblos. De este modo Dios da un sentido al caminar en el tiempo, a su peregrinar en medio de tantas amenazas y peligros, porque a través de él, *precisamente en cuanto pueblo,* quiere comunicar algo que no habían captado los sabios de otras tradiciones [16].

3. Israel como Pueblo de Dios

La memoria histórica y la autoconciencia de Israel estaban apoyadas en la convicción de haber sido elegido por Dios por pura gracia, sin merecimientos propios (Dt 7,6-9). El punto central es la alianza establecida en el Sinaí. Pero ésta vive de una acción previa de Dios en favor de Abrahán. Y quedará establecida como ideal y

[14] O. CULLMANN, *Cristo e il tempo* (Il Mulino, Bolonia 1965) 143ss.

[15] J. GUILLÉN TORRALBA, *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento* (Valencia-Córdoba 1983).

[16] G. M. ZANGHI, «Prólogo» a AA.VV., *El misterio de la Iglesia* (Ciudad Nueva, Madrid 1984) 30-31.

punto de referencia para conservar la identidad del pueblo a través de los siglos.

La acción de Dios con *Abrahán* manifiesta de modo paradigmático la triple dialéctica mencionada. El Dios creador y el Dios de Israel es el mismo que establece una alianza con Abrahán. Queda claro que es él el que toma la iniciativa y el que establece un pacto sin contrapartida equiparable por parte del hombre. Si se dirige a Abrahán no es para otorgarle un privilegio que le dé mayor seguridad o le facilite la salvación. En Babel la humanidad había quedado dividida, sin puentes de comunicación o comprensión. Abrahán es elegido de «entre las gentes» y por ello «para las gentes»: queda constituido en «cabeza de una nación grande» (Gén 12,2-3) porque está «destinado para padre de una multitud de naciones» (Gén 17,5). Él será mediación de una salvación que se dirige a una multitud tan numerosa como las arenas del mar o las estrellas del cielo (Gén 12,2-3; 13,16; 15,5).

La vocación y la alianza no son simplemente una revelación o un descubrimiento de algo ya existente. Se trata de un compromiso histórico. Para Abrahán la fe es una aventura que hay que afrontar entre los hombres. Por parte de Dios es la revelación de algo oculto que se va realizando en la medida en que lo comunica [17]. Pero en el ejercicio concreto de este compromiso no se puede olvidar ni la debilidad de las mediaciones humanas ni la libertad de Dios. Abrahán efectivamente no queda transformado en otro hombre, sino que también cae en la tentación de recurrir a la mentira y a las estrategias humanas (Gén 12,10-19; 20,1-5). Dios por su parte no queda sometido a los cálculos y previsiones humanas sino que es capaz de hacer brotar lo novedoso e imprevisto para abrir caminos a la esperanza y a la salvación (cf. 25,9-34; 39ss).

La alianza individual con Abrahán se hace directamente colectiva en la *alianza del Sinaí*. Lo importante no es que se realice con un pueblo, sino que la alianza *constituye al pueblo* en su identidad y su misión (Gén 19; 24).

Quedan constituidos como *pueblo* porque antes no eran más que un conjunto desvinculado de tribus y ahora la iniciativa de Dios, al liberarlos de una situación de desgracia y de opresión, los constituye como pueblo. Por eso son pueblo *de Dios*. Pero el compromiso de Dios es aún más radical. Junto con su nombre les desvela una imagen insospechada de Dios: si antes pensaban que no se podía ver a Dios sin morir, ahora descubren con sorpresa que el Dios inaccesible se les acerca sin aniquilarlos, incluso otorgándoles nueva vida (Éx 24,9ss; 32,20). Además les garantiza su presencia (Éx 3,11-12) por-

[17] L. BOUYER, *La Iglesia de Dios* (Madrid 1973) 216.

que es un pueblo especialmente suyo («vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios»), separado de las naciones y vinculado especialmente a Yahvé (Dt 7,6) [18]. Esta alianza los constituye en sacerdotes y ministros de Dios en medio de las naciones a fin de que todos los pueblos perciban la gloria de Yahvé y se reconcilien en él (cf. Is 5,26; 11,10-12; 61,6 que prolongan Éx 19,5-6).

En la constitución del pueblo y en su identidad es básica y central la *asamblea*. La celebración del pacto (Éx 19) es designada «el día de la asamblea» (Dt 4,10; 9,10; 18,16), en el que la alianza queda sellada no ya con el padre del pueblo sino con el pueblo entero. *Qehal* designa por ello más que pueblo: es el pueblo en toda su intensidad religiosa. *Qehal* (en mayor medida que pueblo) pone de relieve un doble aspecto: el protagonismo del pueblo en su conjunto, es decir, como acto oficial en el que se expresa el pueblo entero; el hecho mismo de la convocación, es decir, de estar reunidos porque han sido llamados por Dios. En consecuencia lo decisivo no es tanto la realización de actos de culto dirigidos a Dios cuanto el compromiso a participar en el designio de Dios. La memoria del *qehal* del Sinaí será en consecuencia imprescindible para actualizar la vocación que les ha sido dirigida y la misión que se les ha encomendado.

Este acontecimiento central estará expuesto a interpretaciones muy variadas. La tendencia particularista insistirá en los bienes materiales de que ha sido dotado, en las victorias militares que ha conseguido, en el puesto de privilegio que le ha colocado en el centro de los pueblos... La vinculación extrema de los dones de la alianza a la pertenencia racial o nacionalista es lo que conducirá a Israel a su fracaso como pueblo *de Dios*. Pero habrá otra línea universalista, que recogerá con más fidelidad la lógica del amor del Padre. Esta interpretación insistirá en la apertura a todos los pueblos. Pero se expresará con mayor pureza allí donde ve el *qehal* del Sinaí como el acontecimiento de la renovación de la humanidad como tal, la reconstitución de su condición adámica previa al pecado, a la historia del egoísmo y de la violencia [19].

Estos datos teológicos obligan a precisiones lingüísticas significativas. De un lado *qehal* se opone a *edah:* aquél se usa preferentemente en sentido religioso, para designar la asamblea de los llamados, de los elegidos; éste por el contrario para cualquier tipo de agrupación profana. Por otro lado *am* se opone a *goyim:* éste, que designa un conglomerado sin referencia a ningún principio interno de unidad, se aplica a los pueblos extranjeros; aquél designaba origi-

[18] R. Rendtorff, *Die «Bundesformel»: Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (Stuttgart 1995).
[19] J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte* (París 1971) 248-249 y 305.

nariamente un conjunto de individuos unidos por lazos de sangre o de parentesco, y por ello de vida y de destino; asume un significado soteriológico porque pone de relieve la familiaridad e intimidad con que Yahvé ha unido su destino al de su pueblo.

Estas convicciones permanecerán como punto de referencia permanente en Israel. El *qehal* será siempre el ideal de lo que debe ser Israel. Las asambleas posteriores no serán más que la actualización o prolongación de aquélla (cf. 1 Re 8,14.22.55). Es lo que pretende Josué (c.23-24) en un momento decisivo. Josías, el rey fiel a Yahvé (cf. 2 Re 25), convoca una nueva asamblea, como la del Sinaí, para renovar la alianza tras el redescubrimiento del libro de la ley (2 Re 22-23; cf. sobre todo 23,22). En la misma lógica se mueven Esdras y Nehemías cuando, después del destierro, pretenden renovar al pueblo y retornar a la alianza del Sinaí (Esd 2,64; 10,1.3.9.12; Neh 8-10).

Los LXX dejan transparecer la misma convicción al verter al griego la historia del pueblo. Fundamentalmente traducen *edah* por *sinagoga* y *qehal* por *ekklesía;* también mantienen la distinción entre *am* y *goyim,* que son traducidos respectivamente por *laós* y *ethné.* Interesa sin embargo advertir que entre *ekklesía* y *laós* no se da una coincidencia exacta. La *ekklesía* conserva su peculiaridad respecto a *laós.* Cuando *qehal* posee sentido religioso es traducido mayoritariamente por *ekklesía* (Dt 4,9-13; 9,10.18; 23,2; 31,30; Neh 13,1). Ésta designa siempre una reunión actual o dice referencia a la convocación. El pueblo disperso en las ciudades de Israel nunca es denominado *ekklesía.* La estrecha relación entre ambos no debe conducir por tanto a considerarlos sinónimos [20].

Pero junto a la centralidad de la referencia a la alianza que los hace ser pueblo de Dios, se mantiene la posibilidad de que tal vinculación se rompa por la infidelidad de Israel. Yahvé puede provocarlos «con un no-pueblo» (Dt 32,21). Los profetas son los responsables de recordar que puede llegar el fin de Israel y que Yahvé puede proclamar «vosotros no sois mi pueblo y yo no soy vuestro Dios» (cf. Am 8,2; Os 1,9; 2,23-25). Jeremías y Ezequiel anuncian una alianza *nueva,* que implica la transformación del corazón (será como una resurrección), para que Yahvé pueda volver a afirmar «Yo soy su Dios y ellos son mi pueblo» (Jer 31,31-33; 32,37-40; Ez 36,24-28; 37,1-14.27). La certeza de Israel queda amenazada por el peligro de la quiebra de la alianza.

[20] P. Tena, *La palabra ekklesía. Estudio histórico-teológico* (Barcelona 1958) 153, en polémica expresa con el artículo de Schmidt en TWNT; M. C. Matura, «Le qahal et son contexte culturel», en *L'Église dans la Bible* (Brujas-París 1962) 9-18.

4. La autoconciencia del nuevo Pueblo de Dios: la ekklesía

El ministerio de Jesús se desarrolló sobre este trasfondo y esta problemática. El Bautista llevó a su paroxismo la quiebra de las seguridades de Israel (Mt 3,9-10; Lc 3,8-9). Jesús se dirigió a todo el pueblo de Israel para invitarlo a la conversión y a la recuperación de la vocación primera. Eligió a los Doce como símbolo de la convocatoria definitiva de Israel. Pero a la vez introducía una lógica desconocida (u olvidada) por Israel: la dinámica del Reino de Dios rompía todas las barreras y exclusivismos, la Ley debía ser interpretada desde la intención originaria del Dios de la creación y no desde las estrecheces introducidas por las tradiciones de los hombres.

Jesús no podía dejar de contar con la posibilidad del fracaso de Israel (cf. Mt 8,11ss) y de la necesidad de un pueblo distinto (Mt 21,43). Cuando el fracaso de Israel se consumó con el rechazo del Hijo, éste entregó su vida como sello de una alianza *nueva,* que sin embargo no excluía a Israel [21].

Los primeros cristianos fueron conscientes de la novedad de la Pascua de Jesús. Pero debieron establecer su identidad a la luz de la historia precedente (a la que Jesús no había renunciado) y de la función mediadora de Israel. No resultaba fácil precisar el sentido exacto de la novedad acontecida. Si la elección de Dios se produce «sin arrepentimiento» (Rom 11,29), ¿puede perder su sentido el antiguo pueblo? Si en Jesús se había realizado la alianza nueva y definitiva, ¿significa ello que queda anulada la alianza antigua? Si el mesías posee su propio pueblo o comunidad, ¿quiere ello decir que el antiguo pueblo queda despojado de su función?

La comunidad cristiana responderá con una postura compleja y llena de matices, pero suficientemente clara y segura: comprendiéndose como Pueblo de Dios (nuevo y verdadero) y designándose *ekklesía* (es decir, el *qehal* auténtico de Dios).

La comunidad cristiana se consideró heredera de los dones y la misión de Israel y por ello del título de Pueblo de Dios. Los lugares del Nuevo Testamento en que aparece tal designación (2 Cor 6,16; Rom 9,25; 1 Pe 2,10; Heb 8,10; Ap 21,3) son textos (excepto Tit 2,14) que recogen los pasajes ya conocidos del Antiguo Testamento (Os 2,23-25; Jer 3,31ss; Am 9,11ss) en los que menciona la quiebra en la identidad de Israel. Pero ello no es motivo para desvirtuar el valor de la imagen para designar a la nueva comunidad [22]. Estos mismos textos crean el espacio para que resalte con claridad la aparición de *otro* pueblo, de un pueblo *distinto.*

[21] L. BOUYER, o.c., 283.

[22] F. ASENSIO, *Yahvé y su pueblo* (Roma 1950).

Esta conclusión queda confirmada y ampliada si miramos más allá de la aparición expresa de la imagen *Pueblo de Dios* y nos fijamos en la teología subyacente. Pablo en la tipología que ofrece en 1 Cor 10,1-3 deja ver que lo acontecido en Israel se ha consumado ahora de modo pleno; esa dimensión de actualidad se expresaba igualmente en 2 Cor 6,16; la misma alianza de Abrahán se entregaba en herencia a Cristo y a los cristianos (Gál 3,16; 2 Cor 3,6; 1 Cor 11,25; Rom 4). La Iglesia por tanto puede ser designada «Israel de Dios» (Gál 6,16). El evangelio de Mateo presenta a la Iglesia como el verdadero Pueblo de Dios [23]: inserta a Jesús profundamente en su pueblo (c.1-2), narra el rechazo (21,33-46; 22,1-9; 27,25) y por ello se anuncia otro pueblo (21,43). Lo mismo podríamos decir de la mayor parte de los escritos neotestamentarios. Varían en los matices que utilizan para expresar el grado de continuidad entre ambos pueblos. Pero todos ellos consideran a la nueva comunidad desde la perspectiva y la función del Pueblo de Dios.

A la luz de tres textos fundamentales emerge la *novedad* del Pueblo de la alianza definitiva:

a) Hch 15,14 («Dios se dignó tomar de los gentiles —*ethné*— un pueblo —*laós*— consagrado a su nombre»; cf. también 18,10) recoge la antigua distinción entre *am* y *goyim*, pero sin admitir la separación que establece la pertenencia étnica; es decir, el nuevo pueblo rompe las barreras que establece el odio, y crea la reconciliación entre los pueblos (cf. Ef 2,14-16).

b) 1 Pe 2,10 profundiza en ese dato: es la desnudez de la fe y del bautismo lo que hace que se pase a ser pueblo saliendo de la condición de no-pueblo; no deciden por tanto los condicionamientos biológicos o raciales sino la aceptación de la gracia y de la misericordia.

c) Tit 2,13-14 ofrece la razón última y radical: es la acción salvífica de Cristo, su entrega por todos, la que ha permitido la configuración del «pueblo mesiánico» (cf. LG 9). La categoría «Pueblo de Dios», desde su origen, no puede por tanto ser considerada al margen de su referencia cristológica. Es la misma dinámica que encontramos en la autodesignación *ekklesía* que asume el nuevo Pueblo de Dios.

Ekklesía precisa el significado de Pueblo de Dios a la vez que se convierte en la designación básica y fundamental de los que creen en Jesucristo.

[23] Se puede ver con claridad en una de las primeras obras que aplicaron el método de la redacción W TRILLING, *Das wahre Israel Studien zur Theologie des Matthausevangeliums* (Munich 1964³).

Inicialmente el grupo de los reunidos en Jerusalén podían ser considerados como una *hairesis* (corriente, tendencia o secta) de las varias que existían en el judaísmo (cf. Hch 24,5; 28,22), la de los «nazarenos» [24]. Ellos mismos se van aplicando designaciones diversas que destacan alguno de los aspectos más importantes de su comportamiento o de su autoconciencia: hermanos (Hch 1,15), creyentes o fieles (1 Tes 1,7; 2,10; Hch 4,32), santos (Rom 15,25; 1 Cor 1,2; 6,1-2), elegidos (2 Tim 2,10; Mc 13,22.27), el camino (Hch 9,2; 19,9.23)...

Progresivamente se va haciendo manifiesto que no tienen cabida en los marcos judíos. Desde fuera los mismos judíos iban considerando inaceptable el reconocimiento como mesías de alguien que había sido condenado por las autoridades; ello se convertiría en motivo de expulsión inevitable cuando, tras la destrucción del templo, se hizo necesario precisar la identidad judía [25].

Pero era especialmente desde dentro de donde procedían las exigencias más fuertes de segregación. Eran conscientes de vivir los últimos tiempos (Hch 1,1; 2,17; 1 Cor 10,11; 1 Pe 4,7), de realizar la restauración de Israel (Hch 1,6) porque en Jesús había llegado el Mesías esperado y en su resurrección había sido entregado el Espíritu, el don de la consumación de los tiempos (Hch 2,17-24). Había aspectos de su fe que no podían celebrar en el templo (cf. Hch 2,46), especialmente el bautismo, la eucaristía y la catequesis (cf. Hch 2,41-42), es decir, lo referente a su fe en Jesús como el Cristo y el Hijo [26].

Para expresar esta conciencia escatológica los cristianos utilizan el término *ekklesía.* En él confluye una doble corriente que desvela aspectos importantes de la conciencia eclesial:

a) a través del empleo de los LXX se recoge la honda teología del *qehal,* de ser la comunidad y el pueblo de los últimos tiempos y de asumir por ello la misión sacerdotal y martirial de Israel (sinagoga, otro término posible, quedó excluido seguramente porque en ella

[24] Así lo relata Epifanio en PG 41,24-26 y 34-36.

[25] F Blanchetiere, *Comment le même est-il devenu l'autre? Comment juifs et nazaréens se sont-ils separés?* RvScRel 71 (1997) 9-32. Tras la destrucción del templo, para poner orden entre la diversidad de corrientes, hubo que reafirmar la propia identidad, en esta ocasión aparecían como un peligro los seguidores del Nazareno, y hubo que elaborar una *birkat haminim* con añadiduras en la oración de las 18 bendiciones, fue decisiva la acción de Shemouel ha-Qatan en Yavne «Que los apóstatas/renegados no tengan esperanza, que esta desgracia desaparezca rápidamente de nuestros días, que los *nazrim* y *minim* (sectarios de tendencias diversas) reciban su perdición, que sean borrados del libro de la vida, que no sean mencionados entre los justos» Ante estas oraciones difícilmente los cristianos podían acceder a la sinagoga.

[26] E. Bueno, *Teología e historia Implicaciones entre la génesis de la Iglesia y la eclesiología* (Burgos 1987) 9ss.

se explicaba la ley de Moisés, por lo que se la puede usar en sentido peyorativo: Ap 2,9; 3,9);

b) el término tenía un uso político (cf. Hch 19,32.39.40) para designar la reunión de todos los varones libres habilitados para debatir los asuntos públicos de la ciudad; al asumir este término, los cristianos abren al campo del culto todo el espacio de la experiencia humana (pues también allí se ejerce el sacerdocio nuevo), pero introducen una novedad respecto a la concepción helenística: la *ekklesía* cristiana incluye a mujeres, niños y esclavos, como signo de que la Iglesia nueva rompe y rebasa las limitaciones establecidas por los hombres...

Al conservar el antiguo significado del *qehal* (cf. Heb 2,12 que cita Sal 22,23) hay que mantener su sentido de asamblea [27], de congregarse, de reunirse (cf. 1 Cor 14,23), y por ello de ser evento de gracia (de ser *convocatio* antes de ser *congregatio* [28]), pero al mismo tiempo hay que destacar las aportaciones novedosas del uso cristiano:

a) la Iglesia lo es también fuera de la asamblea, pero lo es en base a la asamblea, es decir, es precisamente la celebración común la que posibilita el cumplimiento de la propia misión en el conjunto de la existencia;

b) la nueva comunidad existe en el ámbito de la reconciliación abierta por la cruz de Cristo y por la efusión del Espíritu, es decir, es un sector de la humanidad inscrita e insertada en una nueva experiencia de reconciliación;

c) la *ekklesía* existe como tal en virtud de Jesucristo porque «él la adquirió con su sangre» (cf. Hch 20,28); el «Israel de Dios» (Gál 6,16) es a la vez «Iglesia de Cristo» (Gál 1,22); esta convicción la expresa san Pablo añadiendo la fórmula «en Cristo Jesús» a «iglesias de Dios» (cf. 1 Tes 2,14) para diferenciar las comunidades cristianas de las asambleas judías que también podían ser designadas «iglesias de Dios»;

d) ya desde el principio *ekklesía* incluye un triple contenido semántico: la asamblea concreta de culto (1 Cor 11,18; 14,19.28.34.35), la iglesia concreta de un lugar o de una ciudad (1 Cor 1,2; 16,1), la Iglesia universal en su conjunto (1 Cor 15,9; Gál 1,13); los tres significados se entrecruzan, pues en cualquiera de los casos se trata del pueblo escatológico convocado por Dios en Jesucristo;

e) la *ekklesía* es siempre *paroikía* (cf. 1 Pe 1,1.17) porque se encuentra como residente en un lugar y encarnada en él, pero extranjera y peregrina, es decir, sin identificarse con el lugar o con sus

[27] K. L. Schmidt, *ekklesía:* TWNT III, 507.
[28] H. de Lubac, *Catolicismo* (Estela, Barcelona 1963) 47ss.

habitantes; los cristianos son por tanto extranjeros domiciliados en una ciudad o en un país pero sin poseer los derechos políticos de los nativos; este uso se mantendrá en los antiguos documentos cristianos para designar a las iglesias [29].

5. Sentido teológico de la Iglesia como Pueblo de Dios

De los datos aportados por el Nuevo Testamento emergen algunos elementos básicos para la eclesiología y para la autoconciencia eclesial que podemos resumir del modo siguiente:

a) La Iglesia debe ser vista siempre dentro de la dialéctica continuidad-discontinuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento: continúa la misma historia de la alianza antigua y por ello hereda la vocación, la misión y el potencial mesiánico de Israel; pero al mismo tiempo consumado y matizado por el mesianismo de Jesús, por la novedad de la Pascua y por la efusión del Espíritu.

b) El Pueblo de Dios no puede ser considerado más que en su dimensión trinitaria, según la expresión de san Cipriano: «La Iglesia es el pueblo unificado que participa en la unión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» [30].

c) La Iglesia, como pueblo y asamblea, hace patente la dimensión comunitaria de la fe y de la vida cristiana; el cristiano se hace en el seno del pueblo. Nadie puede decir «yo creo» sino en la sinfonía del «nosotros creemos», y por lo mismo nadie puede decir «yo soy la Iglesia» más que integrándose en el «nosotros somos la Iglesia».

d) Al ser categoría previa y fundamental pone en primer plano la igualdad básica de todos, en base precisamente a la radicalidad de la confesión de fe en Jesús. Todas las diversificaciones no pueden por ello acontecer más que en el interior del pueblo y como un servicio a su misión. Por ello, a la luz del Nuevo Testamento, todas las formas y realizaciones eclesiales deben ser reconducidas a la *ekklesía,* al Pueblo de Dios.

e) Afirma a la Iglesia como sujeto histórico insertado en el peregrinar del conjunto de los pueblos. Por ello no puede considerar ajena ninguna preocupación o dimensión de la existencia colectiva de los pueblos. En medio de ellos, en cuanto testigo de una reconci-

[29] Como botón de muestra, por la profusión de su presencia, puede verse *Mart.Polic.* I: «La Iglesia de Dios *paroikousa* en Esmirna a la Iglesia de Dios *paroikousa* en Filomelia y a todas las *paroikíais* de la santa Iglesia Católica sobre toda la tierra...».

[30] S. CIPRIANO, *De orat. Dom.* 23 (PL 4,553).

liación que supera las divisiones, ha de prestar su servicio y testimonio sacerdotal y profético.

f) Recordando su componente escatológico, establece a la Iglesia como peregrina: al actualizar la victoria escatológica del Padre en Jesús y al anticipar la meta a que apunta la historia, la libera de toda tentación de triunfalismo; como no puede convertir su propia provisionalidad en lo definitivo, la hace humilde y servicial para entregar generosamente lo que ella ha recibido como gracia.

g) Muestra unas enormes implicaciones ecuménicas en varios frentes: de cara a todos los hombres la hace solidaria con sus dramas y desventuras al margen de colores o creencias; de cara a las otras confesiones cristianas hace presente un punto de unidad y de encuentro que es previo a cualquier otra diferencia; respecto a otras religiones recuerda que todos los hombres proceden del mismo origen y aspiran a encontrar al mismo Dios creador y recapitulador.

h) El Vaticano II conjuga a la vez la referencia a la herencia veterotestamentaria y el destino universal. De un lado NAe recuerda «el vínculo por el que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la estirpe de Abrahán. Pues la Iglesia de Cristo reconoce que... los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas» (n.4). De otro lado se afirma que «todos los hombres están invitados al Pueblo de Dios. Por eso este pueblo, uno y único, ha de extenderse por todo el mundo» (LG 13). En esa dialéctica, que vive de la dinámica del misterio de Dios, se condensa el espíritu misionero del Pueblo de Dios (cf. AG 1,7,9).

6. El riesgo de las interpretaciones

Por su carácter básico, por la centralidad que le concedió el Vaticano II y por su cercanía al lenguaje común, la expresión *Pueblo de Dios* ha estado sometida a interpretaciones diversas. Pero ello no ha sucedido solamente en el tiempo actual sino que ha sido una constante histórica.

Vamos a mencionar las más significativas, siguiendo un orden cronológico, para advertir del peligro de una comprensión sociológica o política que desnaturalizaría la peculiaridad cristiana al presentar a la Iglesia como *pueblo* de Dios más que como pueblo *de Dios.*

a) Puede ser entendido el pueblo según el sentido y el *modelo de Israel,* centrado por tanto en los componentes étnicos o en los privilegios religiosos. Se podría concluir en la actitud de un pueblo contra los otros pueblos. Pero en tal caso se olvidaría el servicio

sacerdotal y de mediación que debe caracterizar al auténtico pueblo de Dios dentro de su designio salvífico.

b) El *modelo medieval* de cristiandad tiende a vincular cristianismo y sociedad y a situar a la Iglesia como elemento unificador de las diversas dimensiones de la existencia personal y colectiva. En tal situación puede quedar desdibujada la «distancia» que la Iglesia, en cuanto peregrina, debe mantener respecto al lugar y la sociedad en que se encuentra.

c) Si se entiende el *pueblo como nación* se pueden crear los presupuestos para la ideología de las «iglesias nacionales», un peligro que en ocasiones ha amenazado la unidad y la catolicidad de la Iglesia. No se puede negar que en determinadas circunstancias la Iglesia ha permitido salvaguardar la identidad de una nación o de una cultura que se encontraban en peligro. Pero siempre existe el peligro de someter la fe a intereses particularistas, de relativizar el sentido de la comunión católica, y de caer en las fragmentaciones de este mundo. La Iglesia más bien, como tendremos ocasión de exponer, ha de ser testigo y realización de una unidad que vence las divisiones de este mundo conforme al modelo de Pentecostés.

d) La *Iglesia del pueblo* (Volkskirche) es una expresión que designa una figura de Iglesia en la cual todo el conjunto de la sociedad civil está imbuido o penetrado de la presencia eclesial; todas las dimensiones de la existencia colectiva y personal (etapas de la vida, manifestaciones folklóricas, ritmo de las estaciones...) se celebran y expresan con lenguaje y simbolismo cristiano. Es un cristianismo de masas, la pertenencia a la Iglesia es una obviedad y el bautismo de niños un hábito social. Esta figura de Iglesia ha dominado en numerosos países durante siglos, pero ahora se encuentra en profunda crisis. Se le puede objetar que corre el riesgo de no permitir espacio suficiente para una opción libre de la fe. A la luz de la evolución histórica se puede constatar que ha generado una reacción secularizadora, abanderando la defensa de una situación postcristiana, respecto a la cual resulta sumamente difícil abrir caminos de evangelización.

e) Si se entiende *pueblo como proletariado* se da origen a la Iglesia popular o Iglesia de los pobres. Se trata de una de las concepciones eclesiológicas de más polémica actualidad, según se ha manifestado en la teología de la liberación. Por eso nos detendremos brevemente en ella.

Pueblo no es simplemente un conjunto de hombres sino (en la línea del socialismo dialéctico) el proletariado, la masa de los pobres explotados y oprimidos; ese colectivo no sólo está necesitado de liberación sino que debe ser él mismo sujeto y protagonista de su

propia liberación; de este modo el pueblo (los pobres) se convierte en motor de la historia ya que es el único capaz de crear una sociedad nueva. «El pobre no existe como un hecho fatal: su existencia no es neutra políticamente ni inocente éticamente. El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables» [31].

Este dato puede llenar de contenido real el concepto puramente teológico de Pueblo de Dios tal como se usa en el lenguaje eclesial (el Vaticano II, por ejemplo, nunca vincula al pueblo de Dios con el acto liberador del éxodo de Egipto) uniendo de modo significativo la historia bíblica y la experiencia actual. Ese pueblo encierra además un contenido cristológico: Jesús mismo se identifica con los pobres; además, en cuanto pueblo crucificado, prolongan la misión del siervo doliente y del mesías crucificado [32].

Las implicaciones eclesiológicas son inmediatas y evidentes: la Iglesia debe configurarse de modo tal que los pobres, portadores auténticos del evangelio, sean protagonistas y principio de estructuración; debe ser entendida como lugar del seguimiento de Jesús encarnándose en las luchas del pueblo por la justicia y la liberación; es «Iglesia de la base» y por ello debe generar los ministerios que necesita de cara a sus objetivos (en las posturas más radicales, la lucha contra los opresores puede extenderse a la «jerarquía» de la Iglesia que se encuentra aliada con ellos).

«Iglesia de los pobres» fue expresión acuñada por Juan XXIII [33] y puede realmente ofrecer contenido de experiencia a la idea de salvación. Dado que en los pobres hay que reconocer «la presencia misteriosa del Hijo de Dios» [34] y en el evento del éxodo su componente tanto político como religioso, puede ofrecer una concreción a la obligación por parte del Pueblo de Dios de ser sujeto histórico. Pero no se pueden olvidar los siguientes principios:

- la Iglesia no nace sin más de los valores de un estrato de población *(ex hominibus)* sino de la libre iniciativa de Dios *(a Trinitate);* por ello es insuficiente como criterio de identidad eclesial la autoconciencia o la praxis del proletariado;

[31] G. GUTIÉRREZ, «Evangelio y praxis de liberación», en *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973) 234.

[32] I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Sal Terrae, Santander 1984) 68, 127ss, 163ss.

[33] Según A. MORÍN, «La Iglesia de los pobres», en AA.VV., *La Iglesia del Señor. Algunos aspectos hoy* (CELAM, Colombia 1983) 211-237, la expresión «Iglesia de los pobres» fue lanzada por Juan XXIII el 11-9-1962: «La Iglesia se presenta como ella es y quiere ser: la Iglesia de todos; pero, hoy más que nunca, como la Iglesia de los pobres».

[34] LN IV,3.

• los ministerios de la Iglesia que están basados en un sacramento específico no pueden por ello ser acusados de pertenecer a las clases dominantes en cuanto exponentes de un poder impuesto;

• expresiones como «Iglesia de clase» o «Iglesia del pueblo oprimido» pueden introducir una división en el seno de la Iglesia que no tiene suficientemente en cuenta la unidad (escatológica pero real) que aporta la iniciativa de Dios, la fe y el bautismo [35].

[35] Cf. LN, sobre todo IV 3,9,13 y IX 12-13, y AA.VV., *¿Otra Iglesia en la base? Encuentro sobre Iglesia popular* (Bogotá 1985), especialmente las p.339-374, que presentan las líneas de discernimiento de un encuentro organizado por el CELAM.

CAPÍTULO III

LA IGLESIA DEL HIJO: EL CUERPO DE CRISTO

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTO, S., *«Corpus suum mystice constituit» (LG 7). La Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel Primo Capitolo della «Lumen Gentium»* (Palabra, Madrid 1996); ANTÓN, A., *La Iglesia «Cuerpo Místico de Cristo».* Manresa 40 (1969) 283-304; BENOIT, P., *Corps,* «Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité», en *Exégèse et Théologie* II (Cerf, París 1961) 107-153; LE GUILLOU, M. J., *Le Christ et l'Église. Théologie du mystère* (París 1963); LOHFINK, G., *La Iglesia que Jesús quería* (Bilbao 1986); DE LUBAC, H., *Corpus mysticum, l'eucharistie et l'église au moyen âge* (París 1944); SAURAS, E., *El Cuerpo Místico de Cristo* (BAC, Madrid 1956²); SCHLIER, H.-RATZINGER, J., *Leib Christi:* LThK² VI, 907-912; SOIRON, T., *Die Kirche als Leib Christi* (Düsseldorf 1951); TROMP, S., *Corpus Christi quod est Ecclesia* (Roma 1946²).

La Iglesia no es sin más el Pueblo de Dios sino el *nuevo* Pueblo de Dios. No podía ser simplemente prolongación del anterior porque había sido instituido y conseguido por Cristo en virtud de la *nueva* alianza. Esta profunda vinculación cristológica de la Iglesia ha sido expresada tradicionalmente con la imagen *Cuerpo de Cristo.* Así la vamos a presentar en este capítulo, pero insertándola en la identidad personal y en el acontecimiento entero de la misión del Hijo.

1. Cuerpo de Cristo en la historia de la teología

Su destino a través de la historia ha sido ambivalente. Por sus profundas raíces bíblicas estuvo ampliamente presente en la doctrina de los Padres: los cristianos están realmente unidos con el Señor, unión que se realiza y se expresa de modo especial en la eucaristía. Los autores posteriores recogen esta idea en la medida en que heredan la savia patrística, si bien (como veremos) en la Edad Media se inicia cierta desvinculación entre eucaristía e Iglesia.

Después de Trento se oscurece por la polémica antiprotestante: al utilizarla éstos para acentuar el carácter invisible de la Iglesia, los autores católicos privilegian *congregatio.* El influjo de la Ilustración afianzó esta opción. La impronta romántica de la escuela de Tubinga y la escuela romana lo recuperan y, como elemento renovador, intentan introducirlo en el Vaticano I para superar los planteamientos institucionales y societarios. Por su labor tradicional podía haber ser-

vido como correctivo y equilibrio en favor de las dimensiones mistéricas de la Iglesia. Pero fue un intento fallido [1].

Las paradojas de la historia hicieron que de signo innovador se convirtiera en elemento a superar por las corrientes renovadoras de la eclesiología. Es lo que ha sucedido en el siglo XX. La teología del Cuerpo Místico adquirió gran relieve porque satisfacía las necesidades de una espiritualidad intensa. Pero precisamente por ello no se vio libre de algunos excesos: el falso misticismo que atribuye a los hombres propiedades divinas eliminando las fronteras entre el Creador y las criaturas; el quietismo que desprecia la cooperación humana; la nostalgia ilusoria de una Iglesia alimentada sólo de la caridad [2].

Frente a estas tendencias que menosprecian las mediaciones y las ambigüedades humanas tuvo lugar la reacción ya señalada a favor de *Pueblo de Dios*. La teología del Cuerpo Místico de Cristo sólo podrá ser aceptada si dejaba de ser considerada como puro dominio de la gracia o como pura identidad vital con Cristo sino también como una Iglesia jerárquicamente estructurada y regulada por el derecho [3]. Pío XII con su encíclica *Mystici Corporis* intentó la mediación. Denunció los excesos indicados que acababan por disolver la personalidad del hombre [4]. Intentó evitar la contraposición entre la Iglesia espiritual y la Iglesia jerárquica. Pero ello lo realizó mediante una práctica identificación entre el Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia romana [5]. Con ello se podía absolutizar lo que de contingente había en las estructuras eclesiales. Por ello la categoría *Pueblo de Dios* aparecía a muchos como un enriquecimiento, un desbloqueo o una alternativa.

El Vaticano II le dedica el n.7 de LG y el n.8 afronta la difícil cuestión de la conjugación entre el componente social y el místico de la Iglesia: recuerda que no son dos realidades distintas y que se pueden armonizar desde la analogía de la encarnación. En el período postconciliar ha quedado muy oscurecida. Los problemas conectados con ella o bien resultaban obsoletos o siguieron derroteros dis-

[1] El capítulo I del *Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi* recurre a la imagen Cuerpo de Cristo por ser frecuente en la Escritura, porque designa lo más importante en la esencia de la Iglesia, porque así refutan la acusación protestante de centrarse en lo exterior (Mansi 51,539). Schrader pretendió introducir así las aportaciones renovadoras del siglo XIX. Ante las críticas Kleutgen ofrecerá otra redacción que presenta a la Iglesia como «coetus fidelium atque vera societas».

[2] El mismo Pío XII menciona estos peligros en *Mystici Corporis:* cf. los números 7,10,47,48,67,68.

[3] Es significativo este juicio ya en P. E. PRZYWARA, *Corpus Christi Mysticum. Eine Bilanz:* Zfür Aszese u. Mystik 15 (1940) 197-215.

[4] Cf. n.44.

[5] Cf. n.9.

tintos (relación carisma/institución, relación eucaristía/iglesia especialmente). Su presencia sin embargo puede ser recuperada porque, a la luz del mismo Vaticano II, no designa una dimensión oculta de la existencia cristiana sino una realidad visible y tangible, la referencia al mundo, la dimensión misionera y la celebración eucarística [6].

Actualmente la problemática sobre la dimensión cristológica de la Iglesia ha experimentado notables desplazamientos. Podemos sintetizarla en estos tres peligros: *a)* desvincular la Iglesia de la voluntad e intención de Jesús, como si hubiera brotado de la iniciativa de sus seguidores; *b)* desgajarla de la acción actual del Cristo glorioso, reduciéndola por tanto al hecho del seguimiento del Jesús histórico; *c)* llenar el espacio dejado vacío por Jesucristo con la libertad creadora del Espíritu, que puede quedar identificada con la discrecionalidad de los hombres [7]. En esta triple problemática se refleja la necesidad de articular adecuadamente cristología y jesuología de un lado, cristología y neumatología de otro.

2. La Iglesia en la gracia del Hijo

La Iglesia debe ser vista a la luz de la identidad última y radical de Jesús, el Hijo. Desde la raíz de la iniciativa del Padre, surge igualmente de la *missio* del Hijo, la cual a su vez no es más que una modalidad de su *processio* respecto del Padre. En la Iglesia, icono de la Trinidad, debe reflejarse la identidad personal del Hijo y la peculiaridad de su misión.

La identidad radical de Jesús, como segunda Persona de la Trinidad, es también cuestión central para la identidad misma de la Iglesia. Por eso se sintió ésta tan implicada en los debates cristológicos y trinitarios de los primeros siglos. En ello estaba en juego su ser y su misión. Si, como decía Arrio, el Hijo era en definitiva una criatura, la Iglesia vivía tan sólo de una salvación creatural e inestable. Si, como pretendía el modalismo, Jesús no pertenecía al ser íntimo de Dios, también ella perdería su engarce en la realidad más profunda de Dios. Las decisiones de Nicea y Constantinopla encierran por tanto implicaciones para la comprensión de la Iglesia.

[6] J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, ed.cit., 98.

[7] Sobre el trasfondo teórico y las repercusiones prácticas de estas cuestiones pueden verse diversas notas doctrinales emanadas de la Conferencia Episcopal Española: sobre algunas cuestiones eclesiológicas (13-10-1987), sobre algunos aspectos de la situación doctrinal de la Iglesia en España (26-5-1988), sobre usos inadecuados de la expresión «modelos de Iglesia» (18-10-1988), sobre algunas cuestiones cristológicas e implicaciones eclesiológicas (20-2-1992).

El Hijo es el otro del Padre, la apertura de la relación en Dios. La alteridad en Dios no es separación o contraposición sino comunicación y donación, el esplendor y la gloria del dinamismo del amor. Dios no es una mónada clausurada en el narcisismo de la propia autosuficiencia, no es el Absoluto que nada necesita y que por ello nada comunica. El amor en Dios está movido por la lógica de la diferenciación de cara a la comunicación sin reservas y al diálogo sin secretos. Por eso el Otro que brota del Padre es Hijo y Logos: Hijo en cuanto autoexpresión regalada y aceptada, Logos en cuanto inteligibilidad desplegada y compartida.

Este amor no posee la transcendencia del aislamiento o de la distancia. Por su propia constitución personal el Segundo de la Trinidad es encarnable (lo *«incarnandum»* de Dios [8]), posee la libertad y la generosidad para ser *el* enviado, *el* contenido de lo que Dios puede ofrecer y prometer al mundo. Esa apertura de la comunicación al mundo va a ser el ámbito de la Iglesia. Y la Iglesia deberá reflejar y expresar la lógica de esa relación al mundo por parte de Dios, de la misión del Hijo.

A la luz de 2 Cor 13,13 podemos captar la peculiaridad de esa lógica. Habla del amor del Padre y de la gracia del Hijo. Pues bien: la gracia va más allá del amor, insinúa una ulterioridad del amor. El amor del Padre ha sido ofrecido a la humanidad. Pero de la historia ha brotado el rechazo y la oposición de las criaturas. La reacción de Dios no es la clausura de la historia, sino la expresión de un amor más grande: la misión del Hijo que supera la persecución y la cruz, que en la Pascua renueva una alianza definitiva (por pura gracia) para que brille en toda su majestad la capacidad recreadora de la gracia.

El Hijo enviado expresa esta lógica en el ejercicio de su misión. Toda su existencia terrena refleja la voluntad de no vivir nada más que para la misión, para que la gracia se haga patente y experiencia en medio del mundo. Se identifica enteramente con esa misión que es él mismo, con el envío del Padre y el retorno (con toda la creación) al Padre (cf. Jn 16,28; 20,21). Su proexistencia es manifestación de su preexistencia [9]. Su tarea consistirá en ofrecer a los hombres el modo nuevo de filiación en virtud de la fe en él, la reconciliación de los hombres con Dios y en consecuencia la fraternidad entre los hombres (cf. AG 3). De esa misión y de esa lógica surgirá la Iglesia, que es llamada para prolongarla y servirla.

[8] Sobre este tema, sus precedentes e implicaciones, cf. A. GESCHÉ, *Dieu est-il «capax hominis»?:* RTL 24 (1993) 3-37.

[9] Cf. el Documento de la CTI de 1986 sobre *La conciencia de Cristo.*

3. Jesús y la fundación de la Iglesia

La vinculación de la Iglesia con Jesús constituye una de las cuestiones decisivas de la eclesiología. Sin esa vinculación difícilmente se puede afirmar que la Iglesia está enraizada en la misión del Hijo, aparecería como algo extrínseco o ajeno a ella. Si no se establece la acción real de Jesús en el origen histórico de la Iglesia, tampoco se podrá garantizar su presencia y su acción posterior en ella [10].

Esta convicción, pacíficamente poseída a lo largo de los siglos, ha sido cuestionada recientemente. La desconexión Jesús-Iglesia se puede sintetizar en la repetida fórmula de Loisy: «Jesús anunció el Reino de Dios y lo que vino fue la Iglesia» [11]. Frente a tales dudas e incertidumbres la teología católica ha afirmado la fundación de la Iglesia por Cristo. Pero recientemente la misma teología católica ha cuestionado tal expresión, al estar condicionada por intereses polémicos y apologéticos. Hay que valorar por tanto la validez de la expresión, pero sobre todo los datos exegéticos e históricos que la han provocado.

Ya Lutero, más allá de la reforma de la Iglesia, apuntaba a una propuesta alternativa de Iglesia. La lógica de la Reforma acabaría rechazando la idea de una institución de la Iglesia por Jesús ya que podía atentar contra la primacía de la Palabra de Dios. La respuesta católica pretendió defender el carácter visible e institucional demostrando por vía histórica que Cristo había fundado su Iglesia sobre Pedro. Los manuales posteriores hablarían de la fundación de la Iglesia «ut societas proprie dicta et visibilis» [12].

El siglo XIX lanzó un fuerte ataque contra tal fundamentación histórica. La exégesis protestante, tanto en su vertiente liberal como escatológica, intentaba demostrar que la Iglesia surgió o bien como fruto espontáneo de la fe o bien como solución alternativa al fracaso del proyecto mesiánico de Jesús. Como argumento aducen los datos siguientes: Jesús realmente anunció el Reino de Dios y no una Iglesia futura, sus destinatarios fueron los miembros todos del pueblo de Israel y no el núcleo originario de la posterior comunidad eclesial, en sus labios ni aparece el término ni la idea de un

[10] Es una idea central en los documentos citados en nota 7. Cf. P. V. DIAS-P. TH. CAMELOT, *Eclesiologia, Escritura y Patrística hasta San Agustín* (Madrid 1978) 10-34.

[11] A. LOISY, *L'évangile et l'Église* (París 1902) 111. Sobre la repercusión de esta polémica cf. C. IZQUIERDO, *Cristo y el origen de la Iglesia. Perspectiva teológico-fundamental:* ScrTh 28 (1996) 439-471.

[12] Cf. A. TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis* (Desclée, París 1937) 418ss; J. SALAVERRI, «De Ecclesia Christi», en *Sacrae Theologiae Summa* I (BAC, Madrid 1962⁵) 502ss.

grupo que prolongara su misión, esperaba la llegada inminente del fin de los tiempos por lo que resultaba inviable la aparición de la Iglesia... Con ello se planteó una cuestión que se prolongaría a lo largo del siglo XX [13].

Ante los datos exegéticos y ante los datos teológicos que deben ser tenidos en cuenta la teología católica ha matizado sus posiciones. Reconociendo su carácter polémico y unilateral, se puede hablar de un consenso acerca de la insuficiencia de una «proxima ac directa institutio», como si se pudiera fijar un acto formal y explícito de Jesús mediante el cual la Iglesia hubiera quedado constituida en sus estructuras y rasgos fundamentales; se reconoce igualmente la importancia de la Pascua y la necesidad de tener en cuenta todo el acontecimiento de Cristo para entender la fundación de la Iglesia. Dentro de estas convicciones básicas podemos delimitar tres posturas principales:

a) algunos autores no excluyen la noción de fundación, si bien de modo distinto a como la entendían los manuales clásicos; hablan con mayor precisión de una «previsión por el Cristo prepascual de la Iglesia» [14];

b) otros prefieren hablar más directamente de una Iglesia «fundada en el acontecimiento Cristo», de su origen en el ministerio de Jesús y de la Pascua como principio de la Iglesia; en esta línea se llega a afirmar que Jesús no fundó en vida una Iglesia pero que con su predicación y actividad puso los fundamentos para la aparición de la Iglesia postpascual [15];

c) al presentar a Jesús como fundamento se puede indicar tan sólo que Jesús se encuentra en el origen en cuanto que la Iglesia nace de la dinámica iniciada por Jesús; se pretende evitar la separación o la disociación entre la Iglesia y Jesús, pero se afirma que lo que Jesús pretendía era una nueva creación escatológica de Israel por parte de Dios que no es plenamente idéntica con la Iglesia pos-

[13] G HEINZ, *Das Problem der Kirchenstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20 Jahrhunderts* (Maguncia 1974)

[14] Y CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, ed cit, 165, J RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, ed cit, 89-93, A AUER, o c, 148

[15] P HOFFMANN, a c. en *Iniciación a la Práctica de la Teología*, ed cit la Iglesia está fundada en el acontecimiento Cristo (p 87), la Pascua de Cristo es el principio de la *ekklesía* (p.89), el origen de la Iglesia esta en el ministerio de Jesús (p 94), la Iglesia cristiana nace del acontecimiento pascual (p 111). En esta posición podría situarse H KUENG, *La Iglesia*, ed cit., 90, si bien radicaliza su postura ya en *Ser cristiano* (Madrid 1977) 607 la Iglesia «no fue fundada por Jesús, surgió después de su muerte remitiendose a él como al Crucificado viviente». En esta línea, más próxima a la postura siguiente, se encuentra L BOFF en obras como *Eclesiogénesis* o *Iglesia, carisma y poder*

terior; la creación de una entidad nueva quedaría fuera de las pretensiones de Jesús [16].

La posición católica común debe estructurarse, a nuestro juicio, en torno a estos dos ejes: *a)* la existencia en la intención y en la actuación de Jesús de actos eclesiológicamente relevantes, es decir, que apuntan a un objetivo radicado en la autoconciencia de Jesús; *b)* existe una continuidad histórica entre la Iglesia que se manifestó en Pentecostés, la comunidad reunida en el cenáculo de Jerusalén y el grupo de discípulos que Jesús reunió en torno a sí. Dos documentos de la Comisión Teológica Internacional [17] explicitan estas convicciones:

a) la vida de Jesús atestigua la conciencia de su relación filial con el Padre, de ser el Hijo único, y por ello conoce y acepta el fin de su misión, que implica la entrega de su vida en favor de la salvación de los hombres;

b) para realizar su misión quiso reunir a los hombres, llevando a cabo una serie de actos cuya interpretación, en su conjunto, no puede ser más que la preparación de la Iglesia, la cual no quedará definitivamente constituida (en el pleno sentido teológico del término) más que en Pascua y Pentecostés;

c) hay que afirmar por tanto que Jesús quiso fundar la Iglesia, lo cual no significa que estableciera todos sus aspectos institucionales, pero sí que dotó a la comunidad de una estructura que permanecerá hasta el cumplimiento del Reino definitivo;

d) aunque no se puede concentrar su intención en una palabra o en un hecho, hay que reconocer como eclesiológicamente relevantes una serie de elementos preparatorios, de actos estructurantes, de etapas progresivas que conducen a la Iglesia:

- Jesús hereda y asume las promesas veterotestamentarias referentes al pueblo de Dios y a una nueva alianza;
- la predicación del Reino de Dios sintetiza el sueño de Dios en favor de los hombres, que queda sintetizado en su persona y en su misión;
- los destinatarios eran todos los miembros del pueblo de Israel en su conjunto, pero no simplemente para que recuperaran su vocación originaria, sino para que creyeran en él y le siguieran;

[16] G. LOHFINK, «Jesus und die Kirche», en *Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Kirche*, ed. por W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1986) 89-94.

[17] *La conciencia de Cristo*, de 1986, y *Cuestiones selectas de Eclesiología*, de 1985.

- concibió la realización del Reino en una comunidad vinculada a su persona; su autoconciencia (como mesías, Hijo del hombre o siervo de Yahvé) va unida a la existencia de una comunidad distinta y alternativa a los grupos sociales existentes;
- la institución y envío de los Doce no sólo los vincula a su persona sino a la prolongación duradera de su misión;
- el rechazo por parte de Israel abre el espacio para que se exprese la gracia de la nueva alianza, tal como se manifiesta en la última cena, que se conservará como *memorial* del pueblo de los tiempos escatológicos;
- la cruz, en cuanto entrega consciente y generosa de la propia vida por la salvación de todos, abre el paso a la reconstitución de la comunidad, dotada ya de los dones escatológicos, especialmente del Espíritu Santo.

4. La Iglesia del Señor

La Iglesia no está sólo vinculada a Jesús por su origen histórico y por el encargo de prolongar su misión. La Iglesia se mantiene además en estrecha dependencia del Señor Resucitado y Glorioso. La identidad (en la tensión) entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe debe mantenerse en eclesiologia. El mismo Jesús que dio inicio a la Iglesia es el que, en la gloria de Dios, alienta su vida por el Espíritu. Sin ello la Iglesia quedaría reducida a una más de las instituciones humanas y mundanas.

Estas afirmaciones se apoyan en la centralidad de la Pascua como victoria definitiva de la gracia, como acontecimiento trinitario por antonomasia: el Padre resucita a Jesús como ratificación de que el amor de Dios es más grande que el rechazo de los hombres; como sello y garantía (arras y primicias) tiene lugar la efusión del Espíritu. Las tinieblas del viernes santo quedan rasgadas por la claridad del domingo de pascua.

El misterio pascual es la reapertura de la historia de la salvación (enriquecida cristológica y neumatológicamente) como tiempo de la Iglesia. Esta acción escatológica del Dios Trino es por ello el acto radical de eclesiogénesis. Es el momento radical de la convocatoria, que está invadida de experiencia de alegría, la experiencia básica de la constitución de la Iglesia:

a) porque los discípulos son rescatados desde el pecado de su cobardía y desesperanza por el Jesús glorificado que los encuentra en un acto de perdón y de comunión;

b) porque la buena noticia que reconvoca a la *ekklesía* es un evangelio, el *kerygma,* la proclamación de que el Reino de Dios se ha realizado en Jesús (cf. Hch 28,31), de que las promesas esperadas se han hecho realidad ya que en Jesús se manifiesta el auténtico rostro de Dios y el auténtico rostro del hombre, ya reconciliados;

c) porque el Espíritu hará que lo acontecido en Jesús no se pierda en el pasado, sino que adquiera perennidad y actualidad inagotable; la eficacia de la historia de Jesús se prolongará en la soberanía del Kyrios, en cuyo ámbito existirá la Iglesia.

La alegría y la convicción que constituyen a la Iglesia desde sus inicios pascuales se prolongan en virtud de la presencia garantizada de Jesús *en* la Iglesia y *en* los cristianos. Se trata de un dato atestiguado en el Nuevo Testamento de modo constante y bajo modalidades distintas:

a) El Resucitado no habla de partida o de despedida, sino de otro modo de presencia en su comunidad; Jesús no es alguien reducido a los límites del tiempo o del espacio, sino que seguirá estando en medio de su Iglesia convocándola y vivificándola (cf. Mt 18,20; 28,20; Jn 20,21).

b) La teología joanea utiliza «fórmulas de inmanencia» entre Padre e Hijo en las que quedan incluidos los creyentes por su unión a Cristo (cf. 17,20-26); las expresiones *estar-en* o *morar-en,* que atraviesan el capítulo 14 del evangelio y los c.4-5 de la primera carta, se condensan en el símbolo de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-8).

c) San Pablo usa el giro *en Cristo* (1 Cor 1,2.4; 2 Cor 5,17; Gál 3,28; 5,6; Flp 2,1.5; Rom 3,24; 12,5) o la preposición *con* seguida de un infinitivo que designa una acción de Cristo en la que también participa el creyente (Rom 6,4.6.8; 8,17). La reciprocidad es tan profunda que a la existencia del *hombre en Cristo* corresponde la presencia de *Cristo en vosotros* (Rom 8,1 y 8,10). Por eso puede proclamar: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). Aquí se nos ofrece la abreviatura más precisa de la teología del Cuerpo de Cristo [18]. Esta implicación no se debe entender, sin embargo, de modo físico o mágico, sino como la inserción en un evento, la determinación por un dinamismo histórico (cf. Flp 2,5).

Esta mutua implicación del creyente y Cristo, y por ello de Cristo en la Iglesia, se produce y se expresa de modo especial en el bautismo y la eucaristía, que por ello son momentos estructurantes de la génesis eclesial (y no sólo sacramentos que celebra o «hace» la Iglesia).

[18] E. KAESEMANN, *An die Römer* (Tubinga 1980⁴) 214.

El *bautismo* es realización máxima del *con* y *en* Cristo. Según Rom 6 el creyente participa en la muerte y resurrección de Cristo; así el hombre antiguo es crucificado, por lo que no sirve ya al pecado (v.6), a los poderes disgregadores del mal, y pasa a una nueva vida (v.4) que es la vida en el Espíritu (Rom 8,1-4). Al ser el hombre nueva criatura (2 Cor 5,17), la unión sacramental debe entenderse en sentido ontológico y real; pensar en una unión «mística» o «moral» sería desvalorizar el hondo realismo de Pablo (el cuerpo de Cristo no se encuentra limitado a su individualidad histórica, por lo que quienes son bautizados se convierten en miembros suyos).

El mismo realismo se muestra en la *eucaristía.* Con mayor claridad incluso permite comprender cómo el cuerpo eclesial se encuentra incluido en el cuerpo del Señor. 1 Cor 10,16-17 permite acceder al razonamiento de Pablo: si el pan partido y compartido es la comunión del cuerpo de Cristo, convierte en un solo y único cuerpo a quienes participan del único pan (no hay motivos para pensar que «cuerpo» tenga significados diversos en ambos versículos). 1 Cor 11,23-29 recuerda que la participación en el mismo cuerpo es el memorial que debe ser celebrado para que la comunidad eclesial se mantenga en la nueva alianza de Cristo.

Estas afirmaciones pretenden ante todo expresar la presencia de Cristo en su Iglesia y la intimidad entre el creyente y Cristo. No identifican todavía el Cuerpo de Cristo con la Iglesia. Pero ofrecen los presupuestos para ello.

5. La Iglesia Cuerpo de Cristo

1 Cor 6,12-20 advierte contra la profanación del cuerpo por la fornicación porque «vuestros cuerpos son miembros de Cristo». 1 Cor 12,12-27 y Rom 12,3-8 concluyen ya la identificación: los distintos miembros de la Iglesia, aun siendo muchos, forman «un solo cuerpo en Cristo» (Rom 12,5), «el cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,27).

En estos últimos textos ha podido influir el tema estoico que comparaba la comunidad política o estatal a un cuerpo orgánicamente estructurado. Servía bien a la parenesis de Pablo: los cristianos de Corinto, atravesados por tantas divisiones, debían entender su vocación a la unidad, pues la variedad de dones y carismas podía contribuir al enriquecimiento común. Esta consecuencia es evidente. Pero su raíz y fundamento va más allá de una unión o solidaridad moral: su base es sacramental y por ello real previamente a las disposiciones subjetivas de los bautizados.

Los Santos Padres pusieron muy de relieve el realismo, casi físico, de la participación común en la eucaristía: «La participación en

el cuerpo y la sangre de Cristo no hace más que transformarnos en lo que tomamos» [19]. Aún con más fuerza decía S. Cirilo de Alejandría: «Somos todos concorpóreos, porque la muchedumbre somos un solo pan, un solo cuerpo... Nos unifica el cuerpo de Cristo que está en nosotros y no se divide de ningún modo» [20]. Por ello las exigencias eclesiales adquieren aún mayor fuerza: las rupturas de la unidad o las disensiones internas atentan contra la unidad que crea la eucaristía, son divisiones en el mismo cuerpo de Cristo.

El pensamiento de Pablo sobre el Cuerpo de Cristo experimenta notables desarrollos en las cartas a los colosenses y a los efesios [21]. Supone las adquisiciones anteriores, pero se enriquece con perspectivas nuevas de gran interés. Las desarrollaremos en cuatro pasos.

1. En cuanto Cuerpo de Cristo, la Iglesia adquiere una *personificación* y, podríamos decir, un protagonismo mayor. Al ser usado en singular, adquiere mayor relieve que la pluralidad de las *ekklesiai* locales. Este Cuerpo designa una recreación de la humanidad en Cristo y a semejanza de Cristo, el sector de la humanidad que vive la vida de Cristo o que continúa la vida de éste en medio de la humanidad.

La idea semita y bíblica de la personalidad corporativa permite en este caso expresar el alcance colectivo de la acción de Cristo. Como nuevo Adán, que murió y resucitó en nombre de y en favor de toda la humanidad, contiene en sí a todos los hombres. Por eso quienes se revisten de él participan de su condición de hombre nuevo (Col 3,10; Ef 4,24), son una realidad escatológica (Col 2,17) que les convierte en «cuerpo único» (Col 3,15; Ef 2,16).

2. Como Cuerpo de Cristo (Col 1,18.24; Ef 1,23; 5,23s) posee una dimensión no sólo ecuménica y universal, sino *cósmica y dinámica*. El cuerpo no designa en la mentalidad semita la relación del hombre consigo mismo, sino la mundanidad, la porción de mundo que es cada hombre, la capacidad de comunicación [22], la persona entera en sus relaciones.

Aplicado a la Iglesia designa su relación con el mundo, el encuentro con el mundo: la comunidad eclesial es, en el mundo y para el mundo, la presencia «visible» del Resucitado, el modo como éste entra en contacto con la humanidad y la historia [23]. Por ello la Igle-

[19] S. León Magno, *Ser* 63,7 (PL 54,357).

[20] *Adv Nest* IV (PG 76,193). S. Agustín dice: «Cuando vosotros comulgáis se os dice "El Cuerpo de Cristo" y vosotros respondéis "Amén". Pero vosotros mismos debéis formar el Cuerpo de Cristo. Es pues el misterio de vosotros mismos el que vais a recibir», *Ser* 272 (PL 38,1246).

[21] P. Benoit, «Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité», en *Exégèse et théologie* II (Cerf, París 1961) 107-153.

[22] E. Kaesemann, *EVB* II (Gotinga 1964) 129.

[23] G. Rosse, «La Iglesia Cuerpo de Cristo», en AA.VV., *El misterio de la Iglesia* (Ciudad Nueva, Madrid 1984) 96. J. A. T. Robinson, *El cuerpo. Estudio de teo-*

sia, y todo en la Iglesia, es constitutivamente misionera todos los dones y carismas son entregados para consumar «la obra del ministerio» (Ef 4,7-17), es decir, para que se edifique de modo tal que avance la misión entre los paganos y la reconciliación de los pueblos (cf Ef 2,16)

3. La Iglesia es cuerpo de Cristo y *Cristo* es *cabeza de la Iglesia* Con ello no se quiere decir simplemente que Cristo es respecto a la Iglesia lo que la cabeza es en el organismo humano El proceso *que condujo a tal designación es mas complejo y profundo Frente a* algunas doctrinas defendidas en Colosas, hubo que defender la primacía y superioridad de Cristo sobre todas las potestades (Col 2,15, Ef 1,20-22), a las que despojó de sus prerrogativas devolviendo así la libertad a los hombres. Así logró la reconciliación de todas las cosas (Col 1,15-20) y Dios lo «puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo» (Ef 1,22-23) La soberanía del Señor sobre todas las cosas se manifiesta por tanto también en la Iglesia

A partir de aquí se desarrolla la idea del influjo vital y salvífico de Cristo sobre la Iglesia Ya la idea paulina del nuevo Adán apuntaba en esa dirección La Edad Media la desarrollará como gracia capital de Cristo: la gracia de Cristo Cabeza es la que fluye en todos los miembros de la Iglesia [24] Este nucleo de ideas permitirá hablar del *Christus Totus,* de la unidad indivisible entre Cristo y sus miembros en un dinamismo que apunta a la plenitud de todas las cosas en Cristo [25].

4 La soberanía de Cristo se manifiesta en la Iglesia porque de un modo real se manifiesta en el conjunto de la realidad Y si se manifiesta en la Iglesia es para que la soberanía de Cristo se manifieste de modo pleno en el conjunto del cosmos Eso es lo que se indica al presentar a *la Iglesia* como *pléroma de Cristo*

Presente ya en los escritos de Pablo (1 Cor 10,26, Gál 4,4, Rom 11,12 25, Rom 13,10) adquiere mas fuerza e intensidad en las cartas de la cautividad (Ef 1,10 23, 3,19; 4,13, Col 1,19, 2,9) Se aplica ante todo a Cristo frente a algunos doctores que le atribuían un ran-

logia paulina (Barcelona 1968) es de valorar porque pone de relieve el realismo de Pablo y la solidaridad con la creacion (p 36-44), pero hay que salvaguardar de modo mas preciso la individualidad

[24] Santo Tomas hara clasico el tratado *De gratia Christi secundum quod est caput ecclesiae* STh III,8, aunque ya la idea estaba en otros grandes escolasticos Es de observar que da mucha importancia a la causalidad de la humanidad de Cristo en la produccion de la gracia, aspecto aun no destacado por Agustin

[25] Sobre todo Agustin destaca la idea del Cristo total «en la plenitud de su Iglesia, es decir, cabeza y cuerpo» *Ser* 341,1 (PL 39,1493) Es curioso que precisamente esta conviccion del *Christus praesens in Ecclesia* es utilizada por los protestantes como arma contra las pretensiones del clero o del papa porque atentarian precisamente contra esa presencia señorial, cf CALVINO, *Ins Rel Chr* III, 2,24

go subalterno en la jerarquía de los seres, se afirma que en él reside la plenitud de la divinidad (cf Col 2,9) y la totalidad de lo que existe (cf Col 1,19), como ha establecido la reconciliación y la paz en el ámbito de lo creado, lo penetra todo y todo le está «sometido»

Lo significativo es que en ese proceso de plenificación, hasta que se manifieste esa soberanía y esa reconciliación, la Iglesia está incluida como cuerpo y pléroma de Cristo (Ef 1,23) Ella «completa» lo que falta a la plenificación de una unidad ya introducida por Cristo en el mundo antes disperso y sin coherencia (Col 2,10; Ef 4,15-16, 5,23) [26]

Desde estas perspectivas la imagen *Cuerpo de Cristo* puede recuperar toda su densidad y sentido liberandola del carácter eclesiocéntrico o meramente espiritual que se le achacaba

Hemos visto que esconde un fuerte potencial mundano, cósmico, dinámico y misionero No encierra por ello la pretensión de que toda la realidad sea dominada o controlada por la Iglesia El objetivo es la renovación, la restauración y la reconciliación universal como expresión consumada de la benevolencia que el Padre ha expresado en Cristo. *Cuerpo* dice por tanto referencia al mundo, misión en el mundo y en favor del mundo

La Iglesia es el Cuerpo real de Cristo, sobre todo a la luz de la celebración eucarística, que es donde de modo más pleno se realiza y acontece la Iglesia Se la designó como «Cuerpo místico» a raíz de la controversia de Berengario, como ya indicamos De este modo la eclesiología perderá su radical referencia eucarística y el calificativo *místico* podrá caer bajo interpretaciones simplificadoras

En conclusión, la recuperación del componente eucarístico y cósmico, tal como los hemos expuesto, permitirá revitalizar no sólo la imagen *Cuerpo de Cristo* sino la entera eclesiología

[26] Sobre la relacion entre mision e Iglesia desde estos planteamientos de Efesios, R P MEYER, *Kirche und Mission im Epheserbrief* (Stuttgart 1977)

CAPÍTULO IV

LA IGLESIA TEMPLO DEL ESPÍRITU

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Ecclesia a Spiritu edocta* (Mélanges Mgr. Philips, Gembloux-Lovaina 1970); CONGAR, Y., *Creo en el Espíritu Santo* (Herder, Barcelona 1983) y *La Parole et le Souffle* (París 1983); KASPER, W.-SAUTER, G., *La Chiesa luogo dello Spirito* (Queriniana, Brescia 1980); LANNE, E. (ed.), *Lo Spirito Santo e la Chiesa* (Roma 1970); MILANO, A., *Editoriale* a KASPER, W.-SAUTER, G., o.c., 7-61; MUEHLEN, H., *Una mystica Persona* (Munich-Paderborn-Viena 1964); PRENTER, R., *Le Saint Esprit et le renouveau de l'Église* (Neuchâtel 1949); RAHNER, K., *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg i.Br. 1958); REID, J. K., *Le Saint Esprit et le mouvement oecuménique:* Lumière et Vie 13 (1964) 65-86; TROMP, S., *De Spiritu Sancto Anima Corporis Mystici* I. *Testimonia selecta e Patribus graecis;* II. *Testimonia selecta e Patribus latinis* (Roma 1932).

Bajo este título presentaremos la dimensión neumatológica de la Iglesia. También debe reflejar la peculiaridad personal y la misión propia del Espíritu, cuya acción ya se ha manifestado en los capítulos precedentes. El tema resulta particularmente necesario en la actualidad ya que uno de los puntos candentes de la eclesiologia y de la vida eclesial es precisamente la conjugación de la cristología y de la neumatología desde sus repercusiones eclesiológicas.

1. La relación Espíritu-Iglesia a través de la historia

El Espíritu ha tenido una presencia limitada en la teología católica. En eclesiología especialmente ha dominado la impostación cristológica [1]. Sobre todo a partir del siglo XI se puede hablar de una progresiva cristologización de la Iglesia en Occidente paralela a una paulatina desneumatización de la cristología. No podía ser de otro modo: el Espíritu no era importante para configurar la identidad de Jesucristo, y éste era en definitiva el fundador de la Iglesia. Por eso no había elementos dogmáticos lo suficientemente importantes como para contrarrestar el desarrollo de la Iglesia como sociedad per-

[1] Y. CONGAR, *La pneumatologie dans la théologie catholique:* RSPhTh 51 (1967) 250-258; «Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine», en AA.VV., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (Gembloux-Lovaina 1970) 41-63.

fecta, que se desarrollaría siglos más tarde, como tendremos ocasión de exponer.

Las motivaciones apologéticas y las reacciones polémicas, como sabemos, favorecieron el protagonismo de la jerarquía y el relieve concedido a los aspectos visibles e institucionales frente a los mistéricos o carismáticos. El Espíritu era reconocido como alma de la Iglesia, pero su acción parecía limitarse a la santificación personal de los fieles y a garantizar la validez de los actos sacramentales y de las intervenciones doctrinales del Magisterio. Se llegaba por ello a denunciar que el Espíritu había sido convertido en un funcionario de la Iglesia [2], que se le había domesticado de modo ideológico para bloquear la efervescencia espontánea de los carismas [3].

A través de la historia de la Iglesia la acción del Espíritu ha sido reconocida en todos los movimientos de renovación y de revitalización. Los grandes santos y los grandes fundadores han aportado permanentemente sus carismas para la edificación de la Iglesia y para el cumplimiento de su misión. La vida cristiana de multitud de bautizados ha sido sostenida por la acción del Espíritu. Desde este punto de vista la relación Espíritu-Iglesia carecía de problemas o de conflictos.

Pero esa misma historia de la Iglesia ha estado surcada por movimientos y personas que apelaban al Espíritu para denunciar lo que consideraban control institucional de la libertad del Espíritu. Entusiastas y fanáticos de todo tipo, reivindicando la comunidad eclesial libre de toda atadura disciplinar y de toda regulación ministerial, se rebelaban contra lo que consideraban el monopolio de los dones salvíficos por parte de la jerarquía. Por eso es comprensible que tales tendencias acabaran defendiendo una Iglesia paralela o alternativa frente a «la Iglesia de los obispos». Pensaban, contra la naturaleza de la Iglesia que expondremos más adelante, que la existencia de ministerios ordenados era un atentado contra el Espíritu.

Ya san Pablo tuvo que oponerse a los «neumáticos» que, sobre todo en Corinto, creían que el Espíritu los había situado por encima de la moral habitual y los había hecho independientes de la regulación comunitaria. 1 Jn parece denunciar posturas semejantes que apuntan al gnosticismo, que tan violentamente sacudiría la estructura eclesial. En el siglo II los montanistas se apoyaban en revelaciones especiales del Espíritu desvinculadas de la tradición representada

[2] W. KASPER, o.c., 72ss.

[3] Tengamos en cuenta otros factores de la teología que repercuten en este campo: la reticencia a hablar de una inhabitación personal del Espíritu en los creyentes, el axioma de atribuir la actividad *ad extra* a la unidad divina, la marginación de la espiritualidad y de la mística de la reflexión dogmática, el desdibujamiento de la doctrina sobre los carismas...

por los obispos. Tertuliano es testigo de sus posibles derivaciones cismáticas: «La Iglesia propia y principalmente es el mismo Espíritu en el que está la Trinidad de una divinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Es él el que convoca aquella Iglesia que el Señor puso en los tres y desde entonces también el número entero de aquellos que están unidos por una misma fe» [4].

En la Edad Media hubo abundantes movimientos y corrientes, protagonizados mayoritariamente por laicos, que se oponían a una Iglesia protagonizada por el clero. Frente a ella oponían una Iglesia animada por el Espíritu, el cual reparte sus dones y consuelos al margen de la institución. Las nuevas órdenes mendicantes son, por el contrario, exponentes de la acción carismática del Espíritu que contribuye a la revitalización de la Iglesia en el seno de la comunión eclesial.

Ya en la Edad Moderna, el contraste entre católicos y reformados hizo que la función del Espíritu se convirtiera en el centro y en el fondo del debate. En los protestantes se denunciaba su «espiritualismo» que negaba las mediaciones y por ello el sentido de la institución eclesial. Éstos acusaban a los católicos de un «clericalismo» que hacía superfluo al Espíritu [5].

El periodo posterior, surcado por la polémica, acentuó los tonos unilaterales de las afirmaciones. Frente a la postura protestante, en algunos sectores católicos se hacían rígidas las afirmaciones, hasta atribuir a la jerarquía casi automáticamente la asistencia del Espíritu en todas sus actuaciones. Sus oponentes reprochaban que se convirtiera en una Iglesia sin Espíritu [6], al comprender sin matices el papel de los ministerios. Los reformadores por su parte acentuaron, cuando no absolutizaron, el señorío y la libertad del Espíritu, sobre la Iglesia y a veces contra la Iglesia. Sus oponentes podían no ver más que un Espíritu sin Iglesia.

Esta alternativa se arrastrará durante siglos. Del amplio espectro protestante surgirán movimientos de renovación apoyados en la experiencia del Espíritu. Pero la lógica de independencia frente a toda autoridad mundana, tan propia de la Reforma, favorecerá con no menor fuerza el desarrollo del principio moderno de emancipación y, en último término, de autonomía: la teología liberal, tan vinculada a la filosofía del momento, exaltará la Iglesia como comunidad ética; apelará al Espíritu como fundamento, pero en el fondo acabará siendo identificado con la Razón. La apelación radical al Espíritu corre con ello el peligro de no encontrar más que al hombre.

[4] *De pud* 21 (PL 2,1026).

[5] Y. Congar, *Creo en el Espíritu Santo,* ed.cit., 180ss; sobre los sucedáneos cf. 188ss.

[6] A. Milano, *Editoriale* a W. Kasper-G. Sauter (eds.), o.c., 10ss.

Los católicos por su parte seguirán reivindicando la mediación eclesial y el vínculo estructural que el Espíritu mantiene con ella. El Möhler que en su obra «La unidad» convierte en central el protagonismo del Espíritu, se verá empujado por las críticas a plantear de modo más cristológico la «Simbólica». La lógica católica exigía determinadas concesiones, que repercutían en la relegación de la neumatología.

2. La situación actual

La reacción de Barth desvela los peligros reales que surgen de la radicalización de las posturas. Reprocha al protestantismo moderno haber establecido como fundamento la actividad religiosa del hombre, desconociendo el señorío de Cristo y de su Espíritu. Al catolicismo que él conocía le achacaba haber aprisionado al Espíritu. Como alternativa propone que el Espíritu sea situado en la base de la identidad y de la misión de la Iglesia: «Sólo en la fuerza del Espíritu hay una Iglesia en la que la Palabra de Dios pueda ser servida, en la medida en que permita hablar de tal modo que su discurso sobre la revelación sea testimonio actualizado de la revelación» [7].

El Espíritu efectivamente iría adquiriendo nuevo protagonismo. También en el mundo católico. Adquirió nueva fuerza la idea del Espíritu como alma de la Iglesia. El Vaticano II, a pesar de sus limitaciones, dejó patente la impostación neumatológica [8]. Pero la dinámica de las cosas provocó que se produjera una inversión de la situación anterior: que la eclesiología quedara absorbida en la neumatología y todo ello reducido a antropología en el caso de que no se recogiera el contrapeso cristológico. Los recelos antiinstitucionales y la reivindicación de los carismas podían alimentar esa dinámica. Tal actitud constituye un signo de los tiempos, ya que (desde motivos distintos) rebasa las barreras confesionales. A modo de ejemplo mencionaremos tres propuestas significativas, procedentes de las diversas confesiones cristianas:

a) Entre los protestantes es paradigmática por su repercusión la postura de Sohm y su «anarquismo neumático» que excluye toda jerarquía o potestad mundana; menciona como «desviación católica» aquella situación en la que lo secundario (la institución) sustituye a lo esencial (el carisma); frente a ello propone la Iglesia de la fe, del amor, de la fraternidad, en la que reine la libertad carente de órganos

[7] KD I/2, 217.

[8] A.-M. Charue, «Lo Spirito Santo nella LG», en AA.VV., *Lo Spirito Santo e la Chiesa* (Roma 1970) 315-343.

institucionales; es el Espíritu el que otorga a cada uno su propio don, a partir del cual se genera el orden en la comunidad de un modo espontáneo; nadie tiene la legitimidad para ejercer una autoridad en nombre del derecho, es sólo el Espíritu el que actúa a partir del desarrollo de los carismas que otorga [9].

b) N. Afanasief, ortodoxo, sostiene que la Iglesia comienza en el Espíritu y es mantenida por él, que es su principio de orden y de organización; como la Iglesia posee la plenitud de la gracia, no necesita medios humanos para ser dirigida, bastan los dones que el Espíritu regala (no hay bautizado sin carisma) y el amor que los acompaña; por ello cualquier distinción jerárquica en su seno es un atentado contra su esencia [10].

c) L. Boff puede ser considerado exponente de la recepción en el mundo católico de tales presupuestos. La Iglesia nació en Pentecostés, cuando los apóstoles, por la fuerza del Espíritu, tradujeron la doctrina del Reino de Dios en la doctrina sobre la Iglesia. Según la misma lógica, la comunidad en cada momento deberá sondear las posibilidades que se abren ante situaciones históricas nuevas. Se puede hablar por ello de una «reinvención de la Iglesia». Si el Espíritu inspiró e iluminó a los apóstoles en los momentos iniciales, no dejará de hacerlo en los momentos posteriores [11].

La panorámica abierta permite percibir los dos escollos a evitar: quien pretenda una *Iglesia sin Espíritu* se quedará sólo con una institución reducida a máquina de poder; quien pretenda un *Espíritu sin Iglesia* se quedará con una teoría humana esclava del fluir de las circunstancias históricas. En uno y otro caso dejará la Iglesia de ser el Pueblo de Dios y el Cuerpo de Cristo. El equilibrio entre neumatología y cristología debe conjugar la libertad siempre nueva regalada por el Espíritu con la fidelidad a lo recibido de Jesucristo a través de los apóstoles. El Hijo y el Espíritu no pueden ser antagonistas y concurrentes ya que sus misiones proceden de una fuente común y apuntan a un objetivo común.

3. Referencia eclesiológica de la identidad personal del Espíritu

También respecto al Espíritu se puede decir que su misión en el ámbito de lo creatural es la desembocadura de su procesión eterna,

[9] *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Leipzig 1912^2) 54 y *Kirchenrecht* (Leipzig 1892) 495.

[10] *L'Église de l'Esprit Saint,* ed.cit., 30,44.

[11] *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia,* n.39ss.

la versión histórica de la relación personal que lo constituye. La coherencia entre procesión y misión manifestará desde otro punto de vista el misterio del Dios Amor, porque el dinamismo de ese amor es el origen de las hipóstasis divinas.

El Espíritu ha sido «el Desconocido allende el Verbo» [12] no sólo en eclesiología sino en la teología en general desde un principio. Preocupados los Padres ante todo por precisar el estatuto ontológico de Jesús, la identidad del Espíritu quedó en un segundo nivel de interés. Al articular la Trinidad, los Padres Capadocios definieron como *paternidad* y *filiación* las relaciones que constituyen a las dos primeras Personas; al Espíritu le aplicaron la *procesión,* término genérico y formal que muy poco desvelaba de la vida interna de Dios y de su comunicación a las criaturas.

La aportación de san Agustín será decisiva a este respecto. Ambigua por un lado en cuanto contribuye al estrechamiento de la doctrina trinitaria occidental al acentuar la unidad de esencia que en último término recae en el Padre [13]. Enriquecedora por otro lado ya que ofrecerá un contenido a la imagen «Espíritu Santo» y a su identidad personal: *don* es el nombre del Espíritu; pero con un matiz peculiar: «la infinitud en lo eterno, la belleza en la imagen, la puesta en práctica y el gozo en el don» [14]. Consciente de que, al igual que *espíritu* y *santo,* también *don* podía ser aplicado a las otras Personas, intenta precisar la peculiaridad del don del tercero de la Trinidad: fruición, caridad, gozo, deleite, placer, delectación, felicidad, dicha [15]. Al denominarlo *don de Dios* designa el júbilo y el agradecimiento en el que el Padre da origen al Hijo y éste se recibe enteramente del Padre. Por ello el Espíritu vive también del Padre y del Hijo.

Es comprensible por ello que al Espíritu Santo se le atribuya la comunicación de Dios a sus criaturas (cf. Hch 2,38; 10,45), el gozo de la comunión (cf. 1 Cor 13,13). Su identidad intradivina explica que el objetivo de su misión sea mostrar la gloria del Dios eterno en la generosidad desbordante e inagotable que se expande sobre las criaturas. En coherencia con ello actúa en la historia de la salvación y no puede dejar de estar presente en el origen de la Iglesia.

[12] H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III (Einsiedeln 1967) 97s.

[13] Cf. E. Bueno, *De la sustancia a la persona. Paradigma del encuentro de la filosofía y la teología:* RET 54 (1994) 265-267.

[14] *De Tr* VI, 10,11 (PL 42,931) que cita a Hilario, *De Tr* II, 1 (PL 10,51).

[15] *Ib.* VI, 10,11-12 (PL 42,931-932).

4. El Espíritu Santo en la historia de la salvación

Su presencia en la historia muestra su personalidad en una doble dirección: de un lado es Dios en cuanto se exterioriza, sale de sí mismo, se autotransciende en la entrega de sí [16]; de otro lado en cuanto suscita fascinación porque atrae, afecta, provoca admiración y seduce [17]. En la comunicación hacia fuera Dios tiene tiempo para el hombre, y su Espíritu desde dentro va abriendo la historia, genera lo nuevo e imprevisto para reconducir la vida de los hombres y del cosmos hacia el esplendor de Dios; en esa perspectiva el Espíritu abre lo individual a lo comunitario, hacia la comunión, hacia el «nosotros», a la totalidad.

En el Antiguo Testamento, *ruach* designa originariamente soplo o viento, y se muestra como instrumento en las manos de Dios para la realización de su obra; desempeña, por así decir, una tarea «segunda» o «complementaria» a la acción divina: Dios la inicia, y el Espíritu la hace avanzar en medio de las dificultades y de las debilidades de la historia. Ya desde Gén 1,2 aparece convirtiendo el caos en cosmos y la indeterminación en historia. A partir de ahí son cuatro las dimensiones que especialmente destacan:

a) al ser la dimensión en virtud de la cual Dios sale de sí mismo, el *ruach* crea el ámbito de la comunión con el hombre: le entrega el hálito vital y de este modo la capacidad de encuentro y diálogo entre Dios y hombre (Gén 2,7; cf. Sal 104,29-30);

b) abre posibilidades a la esperanza, al futuro, porque comunica experiencias de liberación y de salvación frente a los contrapoderes que bloquean el avance del designio de Dios (cf. Éx 10,13-19; 14,21; 15,10);

c) hace surgir mediadores que garanticen a la comunidad el futuro de su misión, sea encabezando la lucha frente a los enemigos, sea empujando al pueblo hacia la conversión (Éx 3,10; Núm 11,14-25; Dt 34,9; Éx 18,31; Job 3,15; Jue 13,5);

d) el *ruach* llega a convertirse en el contenido de las promesas mesiánicas, en cuanto recreación de la humanidad, transformación de los corazones, instauración de la alianza definitiva, revitalización de la tierra entera (Éx 36,26ss; 39,29; Jl 3,1ss; Is 32,15; 44,3).

El Nuevo Testamento profundizará la reflexión sobre el Espíritu en dirección al reconocimiento de su carácter personal. Sorprende la parquedad de Jesús acerca del Espíritu. Pero la presentación en clave

[16] H. MUEHLEN, *Espíritu, carisma, liberación* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1975) 29.64-65.104.203.

[17] *Ib.* 121ss.

neumatológica que hacen los evangelios no puede levantarse sobre un vacío histórico. Jesús no podía ser ajeno a la centralidad del *ruach* en la historia de su pueblo.

El Espíritu va abriendo, acompañando y animando la misión de Jesús (cf. AG 4). El Espíritu hace posible la encarnación (Lc 1,35) e ilumina a quienes la interpretan (Lc 1,67; 2,27). Guía los primeros pasos de Jesús (Mc 1,12; Mt 4,1) y, lleno de Espíritu (Lc 4,1), está en condiciones de tomar la palabra en público (Lc 4,14) y de realizar obras maravillosas (Mt 12,28).

Sobre todo el bautismo de Jesús es un acontecimiento «neumático» (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22) que afecta tanto al Espíritu como a Jesús: Jesús queda capacitado para su misión mesiánica porque queda ungido (Hch 10,37-38); y el mismo Espíritu pasa a ser algo que no era: el *chrisma,* la unción [18]. Con ello se perfila más precisamente el sentido y el contenido de su misión.

En cierta medida el Espíritu anticipa la acción de Jesús. Pero este mismo promete el Espíritu de cara a la misión, a la superación de las dificultades (Mt 10,16-20; Jn 14,16s; 16,8), como consolador: es el Otro Enviado como *parakletós:* a la vez defensor, abogado, asistente, guía, intercesor [19]. No puede actuar de modo distinto al *parakletós* Jesús (1 Jn 2,1; cf. Jn 14,16-17), por lo que va animando la misión conforme al modelo y al testimonio de Jesús (Jn 15,26; 16,13-15).

5. El Espíritu cofundador de la Iglesia

En la presencia del Espíritu había sin embargo un aspecto de inconsumación. Como el Señor no había sido glorificado no podía aún ser efundido sin medida (cf. Jn 7,39). A partir de la glorificación de Jesús podrá ser el Espíritu del Padre *y del Hijo,* podrá comunicarse desde la plenitud del acontecimiento trinitario por antonomasia: movido por el Espíritu, el Hijo hará entrega de la propia vida y anticipará en medio de la historia de los hombres los tiempos finales, la nueva creación, lo que la realidad está llamada a ser; por su parte el Espíritu constituirá a Jesús como Hijo de Dios con poder (Rom 1,4) y actualizará su influjo sin limitaciones de tiempo o de espacio. El Señor es Espíritu (2 Cor 3,17) y por ello la acción de uno y otro confluye en la creación de una situación nueva en la historia de la salvación.

[18] S. Basilio, *De Sp Sancto* 16,39 (PG 32,140C).

[19] Por tanto, como veremos, los carismas entregados por el Espíritu se orientan a la edificación de la Iglesia de Cristo de cara a que se cumpla el designio de la Trinidad.

Ambas acciones son concordes. No se puede pensar en una iniciativa autónoma por parte del Espíritu respecto a la de Cristo o los apóstoles [20]. De Jesús arranca la doble misión del Espíritu y de los apóstoles (Jn 13,16.20 y 17,18 de un lado, y 14,16.26 y 15,26 de otro, confluyen en 20,21-22). El envío del Espíritu, vinculado al envío apostólico, es un momento estructurante de eclesiogénesis. El Espíritu es cofundador de la Iglesia y ésta recibe desde un principio una dimensión neumatológica esencial [21].

En el origen de la Iglesia se manifiesta la peculiaridad personal del Espíritu [22]. La pascua muestra la actitud del Padre ante la tragedia del viernes santo: con un don mayor que reconcilia el drama de la historia humana con el designio salvífico del que nació. El Espíritu, que posibilita esa comunicación, es la sobreabundancia y la libertad del don hechas persona [23]. Si ahí nace la Iglesia, ésta no puede dejar de celebrarlo, proclamarlo y testificarlo. El Hijo, que ha consumado en el mundo la misión recibida del Padre, recibe a su vez de él en el Espíritu la Iglesia, que por ello queda insertada en el amor recíproco que los constituye como personas [24]. Y el Don-Persona no puede dejar de mostrar su protagonismo en la Iglesia.

El Espíritu comunica fuerza y alegría a la predicación del evangelio (1 Tes 1,6-8), santifica a los llamados y elegidos (2 Tes 2,13; 1 Pe 1,2), en el corazón de los creyentes (Gál 4,6) les ayuda a sondear las profundidades de Dios (1 Cor 2,10), otorga la vida nueva (Gál 5,16.18.22.25) de la unión con Cristo (Rom 8,9; 1 Cor 12,7-11) y su filiación (Gál 4,6-7), garantiza la posesión de la herencia prometida (2 Cor 1,22)... Este ramillete de sugerencias paulinas quedan resumidas en la afirmación de san Ireneo: «Allí donde está la Iglesia, está también el Espíritu de Dios, y allí donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda su gracia» [25].

Es Pentecostés el momento en que esta mutua pertenencia de Espíritu e Iglesia se manifiesta de modo más esplendoroso, donde se hace patente que la Iglesia es la continuación, en la historia de la salvación, de la unción de Jesús con el Espíritu [26]. El mismo Espíritu que empujó a Jesús en medio de su pueblo, coloca ahora a la Iglesia en el corazón de una humanidad dividida para recrear desde dentro la unidad por la reconciliación que ofrece el evangelio. Pentecostés

[20] Y. Congar, *La Parole et le Souffle* (París 1983) 87ss.
[21] Id., *Creo en el Espíritu Santo*, ed.cit., 207ss.
[22] *Ib.* 211.
[23] W. Kasper, o.c., 82-84.
[24] H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution* (Einsiedeln 1974) 226-228.
[25] AH III, 24,1 (Sources chrétiennes 211,472-475).
[26] H. Muehlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca 1974) 274.

se convierte en evento fundador de la Iglesia, que le recuerda permanentemente su vocación y su misión [27].

Se cumple plenamente la teofanía de Pentecostés porque Dios entrega el don escatológico. La Iglesia nace del dinamismo que recrea la carne del mundo [28]. Porque Pentecostés es por antonomasia el anti-Babel. Si Babel recuerda el enfrentamiento y la división entre los pueblos bajo el símbolo de la diversidad de lenguas, Pentecostés representa el reencuentro de la humanidad en una Iglesia que habla muchas lenguas: «Al comienzo la Iglesia que no existía entonces más que en un solo pueblo, hablaba ya todas las lenguas; más tarde, desplegándose entre todos los pueblos, hablará las lenguas de todos» [29]. Ese milagro de reconciliación es obra del Espíritu, «por el que en el acuerdo de todas las lenguas (los pueblos) cantan un himno a Dios... lleva a la unidad a las colectividades alejadas entre sí ofreciendo al Padre las primicias de todas las naciones» [30].

Pentecostés era por ello el inicio de un camino, de una tarea. «Era la Iglesia futura la que se anunciaba en la universalidad de lenguas» [31]. Hacia ese futuro entre los pueblos y en favor de los pueblos avanza la Iglesia movida por el Espíritu. Él la hace esencialmente misionera porque la empuja al encuentro de todos los pueblos para que éstos se encuentren entre sí. El kerygma es predicado bajo la acción del Espíritu (1 Pe 1,12), él concede fuerza y energía a la palabra predicada (1 Tes 1,5; Hch 4,31-33). Especialmente el libro de los Hechos de los Apóstoles deja ver la acción del Espíritu en una Iglesia que va pasando permanentemente a los otros, que se niega a la autocontemplación narcisista, que rebasa fronteras y alcanza nuevas orillas (1,9; 4,23-31; 6,1-11; 8,29-32; 10,34; 13,1-4; 20,22-28).

Es particularmente significativo el hecho de que el Espíritu se anticipa a la acción de la Iglesia atrayéndola a través de sucesivos «pentecostés» que Lucas va presentando gradualmente a raíz del acontecido en Jerusalén (Hch 2): *a)* Hch 8,14-17 narra el pentecostés de los samaritanos; ante quienes los consideraban indignos de encarnar la novedad cristiana, el Espíritu indica que también entre ellos se ha de manifestar eclesialmente la reconciliación de la nueva alianza; *b)* Hch 10,44-47 presenta el pentecostés de los gentiles: las incertidumbres acerca de la admisión de los paganos quedan despejadas cuando el Espíritu indica que Cornelio debe ser bautizado «porque

[27] Aunque el cuadro sea distinto, el hecho de Hch 2 se refleja en Lc 24 y Jn 20: M.-A. CHEVALIER, *Pentecôtes lucaniennes et pentecôtes johanniques:* RSR 69 (1981) 301-314.

[28] J. M. R. TILLARD, *Iglesia de iglesias*, ed.cit., 26-27.

[29] S. AGUSTÍN, *In Io* 32,7 (PL 35,1645).

[30] AH III, 17,2 (Sources chrétiennes 211,331).

[31] S. AGUSTÍN, *Ser* 266,2 (PL 38,1225).

ya posee el Espíritu»; la misma decisión de Hch 15 será tomada en y con el Espíritu [32]; *c)* Hch 16,6-10 hace ver que incluso el Espíritu puede prohibir predicar en una región determinada porque está llamando desde otro lugar más lejano, desde Macedonia como puerta para Europa.

6. La Iglesia templo y sacramento del Espíritu

La imagen de la edificación de la Iglesia incluye frecuentemente referencias al Espíritu. Cristo es piedra angular y los profetas y apóstoles fundamento del «templo santo del Señor», pero los cristianos todos son «edificados para morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2,19-21). Los cristianos son «piedras vivas» de una «casa espiritual» en la que han de ofrecer «sacrificios espirituales» (1 Pe 2,4-8).

Se trata, como se ve, de una edificación cuyos «materiales» son las personas. Son los bautizados en cuanto personas los que constituyen el templo que reemplaza al antiguo templo de Jerusalén. Con la comunidad salvífica de los últimos tiempos la edificación de Jerusalén queda reemplazada (cf. Ap 3,12). La ofrenda es ahora la propia vida y la existencia cotidiana como componente de la actividad litúrgica (cf. Rom 12,1; Col 3,16; Ef 5,19). El objeto de tal edificación es igualmente el prójimo (1 Cor 8,11) o el lejano que ha de ser ganado para Cristo (1 Cor 9,19-23; 10,32).

De modo más explícito 1 Cor 6,19 designa «el cuerpo de los cristianos», en sus dimensiones mundanas y existenciales, como «templo del Espíritu». La Iglesia, como conjunto de bautizados, es el ámbito personal que el Espíritu va abriendo y recreando para que su personalidad divina se pueda experimentar en medio del mundo y de la historia. Si el bautizado es «habitación sagrada del Espíritu divino» [33] no puede dejar de ser reflejo del modo como el Espíritu actúa en la historia de la salvación.

Para que esta edificación logre realmente sus objetivos el Espíritu otorga sus dones y carismas. No los otorga como privilegio personal sino para integrarlos en la unidad orgánica y viva que es la Iglesia a fin de que pueda lograr su misión de modo más eficaz, el pléroma. Hermas ofrecerá en este sentido la bella imagen de la torre que se va edificando en medio del agua (= el bautismo) merced a las piedras que son las distintas categorías y ministerios de cristianos [34].

[32] Hch 15,28 no puede ser considerado en analogía con el resto de los «pentecostés» mencionados, pero refleja la peculiar dialéctica del Espíritu que impulsa desde dentro y atrae desde fuera.

[33] *In S. Pascha* 15,2 (Sources chrétiennes 27,143).

[34] *Vis* III, 2,4-7,6.

Los Santos Padres repetiran frecuentemente la acción del Espíritu en la integración de lo múltiple para configurar una unidad en la diversidad Es la version neumatologica de la imagen del Cuerpo de Cristo «Así como un solo espíritu abraza al conjunto y coordina los diversos miembros, así también aqui porque el Espíritu se da para unir a los que la diversidad de patrias y de culturas separa» San Agustín profundiza la lógica trinitaria de esta dinamica «Lo que es comun al Padre y al Hijo ellos han querido que lo tuviésemos común entre nosotros y con ellos, y hacer de nosotros una unidad por obra de aquel don que es común a las dos personas, es decir, el Espíritu Santo que es al mismo tiempo Dios y Don de Dios» [35] Recogiendo una idea cara a Zizioulas, el Espíritu supera todo individualismo conjugando el uno (Cristo) con la multitud la neumatología impide pensar a Cristo como individuo aislado (sin su cuerpo eclesial), e igualmente impide pensar a la Iglesia como una sin incluir en ella a la «multitud» [36] El Espíritu es, como veremos en otro contexto, Espíritu de *koinonía* con Cristo

Como templo de piedras vivas que el Espíritu se abre entre los pueblos a fin de hacer brillar el don generoso de Dios, la Iglesia puede ser considerada *sacramento del Espíritu* [37] Como criatura predilecta del Espíritu, ha de ser la Iglesia el ambito en el que el Espíritu aparezca con mayor transparencia Es esa perspectiva la que sugiere la antigua fórmula del símbolo recogida en la *Tradición Apostolica* «Creemos en el Espíritu Santo en la Iglesia» [38], la preposición *en* no hace a la Iglesia complemento de «creemos» sino que la vincula al Espíritu como lugar en que de modo especial reside, porque en ella deja traslucir el triunfo del don desbordante de Dios y la libertad señorial con que Dios se hace presente en la historia

Pero Espíritu e Iglesia no son magnitudes equiparables o términos connumerables La Iglesia es *sólo sacramento* del Espíritu [39] no refleja plenamente la realidad del Espíritu, pues sus ambiguedades la oscurecen, tampoco se puede pensar en una relacion analoga a la que existe entre el Hijo y Jesus (por eso solo con muchos matices se puede designar a la Iglesia «una persona mística» [40])

[35] S Juan Crisostomo, *Hom 9* sobre Ef 4,3 (PG 62,72) y S Agustin, *Ser* 71,12 (PL 38,454)

[36] J Fontbona i Misse, *Comunion y sinodalidad La eclesiologia eucaristica despues de N Afanasiev en J Zizioulas y J M R Tillard* (Roma 1994) 120ss

[37] *Catecismo Catolico para adultos La fe de la Iglesia* Publicado por la Conferencia Episcopal Alemana (Madrid 1988) 279

[38] P Nautin, *Je crois a l Esprit Saint dans la Sainte Eglise* (Paris 1947) 16

[39] W Kasper, o c , 92

[40] H Muehlen, *Una mystica Persona* (Munich Paderborn 1964) es un intento loable por mostrar como la economia divina se desarrolla de modo acorde a su realidad intradivina y como es el Espíritu la Persona divina mas apta para explicar el

La Iglesia es sacramento *no sólo del Espíritu,* como pretenden los defensores de una Iglesia unilateralmente neumática El Espíritu alienta la improvisación y la aventura frente al anquilosamiento de lo rutinario [41] y así la renueva y la rejuvenece sin cesar (AG 4), pero no podemos olvidar —como ya indicamos— la pericoresis entre el Hijo y el Espíritu

Por ello no se pueden contraponer de modo superficial la institución (en cuanto elemento meramente humano y tantas veces esclerotizado) y el carisma (como gesto impredecible y liberador del Espíritu) Una y otro pueden tener un origen divino, también lo institucional en la medida en que refleja la estructura querida por Cristo para la Iglesia, y en ese sentido es animada por el Espíritu Igualmente una y otro pueden estar expuestos a abusos, por lo que también el carisma necesita el discernimiento y la regulación comunitaria [42] Son dos dimensiones de la unica y misma Iglesia, irreductibles y en tensión, pero integradas en la realidad compleja que es la Iglesia (cf LG 4 y 12)

A la luz de lo que venimos diciendo, el Espíritu puede ser considerado como *alma de la Iglesia* El Espíritu, hemos visto, es principio de vitalidad interior de la Iglesia desde su origen y a lo largo de su edificación

Pero hay que observar igualmente que en sentido estricto el Espíritu no puede ser considerado alma de la Iglesia [43] La Escritura nunca utiliza la expresión al comentar la metafora de la Iglesia como cuerpo LG 7 es prudente en su modo de expresarse Es la misma actitud de san Agustin «Lo que es el alma para el cuerpo del hombre, esto es el Espíritu Santo para el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia El Espíritu Santo opera en toda la Iglesia lo que opera el alma en todos los miembros del único cuerpo» [44] El Espíritu vivifica la actividad eclesial, no entra en composición con la institución-Iglesia, la habita y la anima Por tanto la expresión «El Espíritu alma de la Iglesia» debe entenderse en sentido funcional, sin caer en una comprensión estrictamente ontológica que insinúe su identidad o hipostatización en la Iglesia

caracter personal de la Iglesia, pero acentua en exceso la epifanizacion del Espiritu en la Iglesia desde la analogia de la encarnacion

[41] W KASPER, o c , 95

[42] J A ESTRADA, *Iglesia ¿institucion o carisma?* (Salamanca 1984) 136ss

[43] Y CONGAR, *Creo en el Espiritu Santo* ed cit , 184 y a c en *MysSal* 479s

[44] *Ser* 267,4 (PL 38,1231)

CAPÍTULO V

LA IGLESIA COMUNIÓN Y SACRAMENTO

BIBLIOGRAFÍA

ACERBI, A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»* (Dehoniane, Roma 1975); BANDERA, A., *La Iglesia Misterio de comunión* (Salamanca 1965); BEINERT, W., *Die Sakramentalität der Kirche Im theologischen Gespräch,* en Theologische Berichte 9 (Einsiedeln 1980) 13-66; BORI, P. C., *Koinonía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* (Paideia, Brescia 1972); CAPMANY, J., *La sacramentalidad de la Iglesia,* en Estudios de Misionología 6 (Burgos 1985). *La Iglesia sacramento universal de salvación,* 179-229; DIANICH, S., *La Chiesa mistero di comunione* (Marietti, Turín 1975); HAMER, J., *La Iglesia es una comunión* (Barcelona 1965); RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964); SEMMELROTH, O., *La Iglesia como sacramento de salvación:* MysSal IV/1, 321-370; SAIER, O., *Communio in der Lehre des Zweitens Vatikanischen Konzils* (Münster 1973).

En las imágenes anteriores hemos descubierto el protagonismo de las diversas Personas de la Trinidad en el surgimiento de la Iglesia y la nueva relación que establecen con los hombres. Este presupuesto ha sido definido como comunión y convertido en planteamiento global de la eclesiología. La eclesiología de la comunión ha sido considerada como «la innovación del Vaticano II de mayor transcendencia para la eclesiología postconciliar y para la vida de la Iglesia» [1]. Por su carácter radical y actual debe ser analizada en su sentido, alcance e implicaciones.

1. El redescubrimiento de la eclesiología de comunión

A lo largo del siglo XX han sido varios los factores que han facilitado la eclosión de la idea de comunión: las catástrofes de las guerras mundiales despertaron la nostalgia de una experiencia religiosa intensa y concreta, la soledad que dominaba muchos espíritus suscitaba el deseo de la experiencia comunitaria, la renovación litúrgica había mostrado la debilidad de una devoción individualista, los estu-

[1] A. ANTON, «Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989) 281; y *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario* (BAC, Madrid 1970) 34.

dios bíblicos habían mostrado la centralidad de imágenes como Pueblo de Dios o Cuerpo de Cristo apoyadas en fórmulas como «en Cristo», el mejor conocimiento de la antigüedad cristiana permitió conocer en la práctica la comunión entre las iglesias y la centralidad de la eucaristía, el diálogo con los ortodoxos permitió percibir el sabor tradicional de su experiencia eclesial, el diálogo ecuménico desveló las formas de funcionamientos eclesiales diversos... [2]. El concepto «comunión» se ofrecía en consecuencia como punto de convergencia de aspiraciones eclesiológicas y eclesiales muy variadas.

El Vaticano II es considerado como el momento en que la eclesiología de comunión recibió carta de ciudadanía. El Sínodo Extraordinario de los obispos fue el momento de su oficialización al conmemorar la celebración del Concilio.

El Vaticano II utiliza en 122 ocasiones el término comunión (en el Vaticano I no pasó de cinco). Pero la cantidad no debe impedir la prudencia en el juicio valorativo. El Concilio hace un uso impreciso y fluido, en sentidos diversos y con connotaciones variadas (cf. LG 4,8,9,26; OT 5; AG 15,17; PO 4; la perspectiva litúrgica de SC o las matizaciones de la Nota Explicativa Previa al capitulo III de LG que habla de «comunión jerárquica» para referirse a la relación papa/obispos). Es difícil decir por tanto que el Vaticano II ofrece una noción técnicamente elaborada. Las reflexiones postconciliares por otra parte primaron la categoría «Pueblo de Dios» como exponente de la eclesiología conciliar. De hecho fueron escasos los estudios que en aquel período se dedicaron al tema de la comunión en los textos conciliares.

No se puede tampoco dejar de reconocer otros datos. Ya en el período conciliar algunas propuestas (Hamer) presentaban la comunión como eje vertebrador de la eclesiología o como clave hermenéutica para comprender la evolución realizada por el Vaticano II (Acerbi). Sobre todo hay que señalar la rápida recepción de la idea de comunión como expresión auténtica y genuina de la empresa conciliar.

En esta línea hay que señalar el Sínodo de 1985. La Relación final presenta la eclesiología de comunión como tema fundamental de los documentos conciliares. Advierte que no puede reducirse a cuestiones meramente organizativas o de reparto de poderes, sino que consiste ante todo en la comunión con Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo, si bien reconoce que la comunión debe ser también el fundamento para el orden en la Iglesia y para articular de modo correcto la unidad y la pluriformidad.

[2] P C Bori, *Koinonía L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* (Brescia 1972) 15-77.

Esta toma de postura pretendía introducir un factor de equilibrio e integración en la eclesiología y en la vida eclesial: frente al secularismo reinante destacaba la dimensión mistérica de la Iglesia; frente a las disgregaciones internas ponía de relieve la unidad. La comunión por ello debía ser eje vertebrador de la eclesiologia, y más concretamente de los puntos eclesiológicos centrales o más polémicos.

Dada su centralidad y la amplitud de su recepción, puede caer en la inflación o en la genericidad de un lado, y de otro lado en la instrumentalización ideológica, por lo que deben ser tenidas en cuenta las siguientes observaciones: *a)* hay que evitar un uso tan absoluto de la comunión que excluya la validez de otras imágenes o que acabe por hacerla sinónima de Iglesia; *b)* hay que evitar una concepción tan mística o espiritual que oscurezca su expresión social, pública o institucional; *c)* hay que evitar su uso retórico tanto para sugerir la gestión democrática de la vida eclesial cuanto para estimular a la uniformidad o a la unidad sin fisuras; *d)* hay que evitar un reduccionismo sicológico que entienda la comunión como la compensación de la propia soledad o de las carencias afectivas.

Comunión es un concepto que debe ser entendido teológicamente a la luz de los datos de la revelación que ya hemos encontrado. Todos ellos, como indicábamos, confluyen en la comunión. Desde su raíz trinitaria pueden quedar armonizadas las complejas dimensiones de la comunión e incluso la variedad de significaciones que se le atribuyen [3].

2. Dimensiones de la comunión

Koinonía no es un neologismo cristiano, pero en la experiencia cristiana recibe un contenido novedoso, incluso atrevido. En el mundo griego era utilizada para designar relaciones interpersonales, la armonía cósmica e incluso la comunidad con Dios obtenida especialmente en las comidas sagradas. El Antiguo Testamento no emplea el término, aunque la idea de alianza puede ser considerada como su equivalente.

[3] A LEYS, *Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity* (Kampen 1995) 228, cita la clasificación de Riedel-Spangenberger. a) *communio sanctorum* participación del fiel en la salvación dada por Dios, sobre todo en la eucaristía, b) *communio fidelium* en cuanto el creyente es miembro activo del Pueblo de Dios, c) *communio ecclesiarum* la comunión de iglesias locales edificada sobre la eucaristía y gobernada por los obispos, que expresa la unidad y la diversidad de la Iglesia, d) *communio collegialis* basada en la anterior, pero destacando la *communio hierarchica* en la relación entre el papa y los obispos; e) *communio christiana* se refiere a la comunion no plena con otras iglesias cristianas.

Estos precedentes no pueden ocultar la osadía de 2 Pe 1,4 que presenta a los cristianos como «partícipes *(koinonoì)* de la naturaleza divina». El sentido exacto sólo se puede entender a la luz de la revelación del Dios que ha actuado en la historia como Trinidad. Desde esa óptica abrirá perspectivas eclesiológicas fundamentales. «La eclesiología debe basarse sobre la teología trinitaria si quiere ser una eclesiología de comunión» [4].

1. Como punto de referencia implícita debe ser considerada la experiencia de Jesús con sus discípulos más íntimos y de éstos entre sí (cf. Mc 3,14; Lc 5,10). La vocación implicaba la ruptura con los vínculos existenciales anteriores para unirse enteramente a Jesús, a su destino y a su misión. La adhesión a la persona de Jesús es lo que había transformado sus vidas y la que los había introducido en una experiencia comunitaria distinta.

2. Pero no se podía hablar aún de comunión en sentido cristiano estricto. A partir de la pascua, cuando la misión del Hijo ha sido consumada por su glorificación y por la efusión del Espíritu, el creyente experimenta el sentido pleno de la salvación: restaurado en sus relaciones fundamentales e integrado en sus escisiones interiores, acogido en el misterio del amor trinitario, perdonado y abierto a la esperanza participa de la alegría de Dios y con ello afronta de modo nuevo su propio drama personal... [5]. Todo ello queda incluido en la comunión. La comunión siempre incluye este aspecto soteriológico y antropológico.

3. Pero esa *koinonía* se produce por el proceso de la Trinidad económica: la salvación viene de Dios *por* el Hijo *en* el Espíritu. Es el dinamismo del amor trinitario el que envuelve al creyente haciéndole participar en él (por eso está salvado, frente a toda tentación o ilusión de autorredención). Es la dimensión vertical de la salvación, que el Nuevo Testamento presenta de un modo muy realista.

El Nuevo Testamento no suele hablar de la comunión con Dios en sentido genérico ni con el Padre de modo directo. Sólo se produce el acceso a Dios por la mediación establecida en y por Cristo. Es la lógica que se desvela en 1 Cor 1,9: tras mencionar la gracia y los dones que han recibido merced a la redención operada por Jesucristo, resume la vocación cristiana en la participación de/en Cristo (la doctrina paulina del bautismo y la eucaristía explicita esta convicción). La convocatoria de Dios en virtud del amor revelado en Cristo y la filiación que él regala a los creyentes constituye al bautizado en una situación histórico-salvífica nueva. 1 Jn 1,3.6 apunta en la mis-

[4] JUAN DE PÉRGAMO (Zizioulas), «La Chiesa come communione», en *Verso la koinonia* (cit. por B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad,* ed.cit. 248)

[5] J. M. R. TILLARD, *Iglesia de iglesias,* ed.cit.

ma dirección: el Hijo es el que ha hecho conocer al Padre (Jn 1,18), y la vida que de él procede es la que establece la comunión con el Padre y los hermanos.

El Espíritu es el que entrega esa comunión, el que la hace posible (cf. 2 Cor 13,13). «La comunión del Espíritu» no designa la participación en él. En paralelo con las funciones atribuidas al Padre y al Hijo, hay que pensar en la comunión que regala el Espíritu. Destaca más la acción del Espíritu que nuestra participación en él. Lo cual concuerda con las funciones que hemos reconocido en el Espíritu.

Un documento de los obispos italianos recoge esta lógica en virtud de la cual el hombre queda incorporado en la comunión de las Personas divinas: comunión es «aquel don del Espíritu por el cual el hombre no está ya solo ni alejado de Dios, sino llamado a participar de la misma comunión que une entre sí al Padre, al Hijo y al Espíritu y tiene el gozo de encontrar en todas partes, sobre todo en los creyentes en Cristo, hermanos con quienes comparte el misterio profundo de su relación con Dios» [6]. La comunión, por su raíz trinitaria, se abre a la historia: al ser recibida por el hombre, esa comunión rompe desde lo más profundo su soledad haciéndolo hijo de Dios y hermano de los hombres. La libertad de la salvación se mide no sólo por la esclavitud de la que libera sino por el ámbito de comunión al que incorpora.

4. La comunión posee una base y una expresión sacramental: el bautismo, inicio de la comunión, porque hace participar en el misterio pascual y regala la nueva filiación en Cristo por el Espíritu; es la apertura de un dinamismo que alcanza su ratificación y plenitud en la eucaristía, en cuanto inserción en el Cuerpo del Señor (cf. la ya señalada relación entre 1 Cor 10,16 y 17). La dimensión vertical de la comunión hace así posible la apertura horizontal: su eclesialidad.

5. La *koinonía* posee siempre una versión y una apertura eclesiológica. Es fruto de la dialéctica que ya expresaba san Pablo: la participación en lo mismo crea comunidad entre los participantes; las relaciones interpersonales así establecidas serán tanto más profundas cuanto más elevada sea la realidad en que se participa. Por ello, si bien no debe establecerse una exacta sinonimia entre comunión e Iglesia [7], la *koinonía* debe ser considerada como la base de la eclesiología neotestamentaria [8] y la Iglesia como la prolongación en el tiempo de la comunión de y con la Trinidad santa. La cristología y la neumatología, en cuanto son soteriología, se transforman en

[6] *Comunione e comunità. Piano pastorale per gli anni 80* (1-10-1981) n.14.

[7] S. DIANICH, *Eclesiologia* (Cinisello Balsamo 1993) 190.

[8] S. BROWN, *Koinonia as the Basis of New Testament Ecclesiology:* One in Christ 12 (1976) 157-167.

eclesiología (lo cual resulta patente incluso en teologías tan acusadas de individualismo o espiritualismo como la joanea).

Esta apertura eclesiológica de la *koinonía* debe ser entendida de modo concreto, referida a relaciones interpersonales vividas en un grupo humano determinado, donde se desarrolla el proceso de comunicación y celebración de la fe. La *koinonía* de que habla 1 Jn 1,3.6-7 no se encuentra lejos del contexto desvelado en Hch 2,42: los *koinonoi* (cf. el sentido profano en Lc 5,10), al ser propietarios o beneficiarios de los mismos bienes, participan de un interés común, viven una solidaridad que repercute tanto en la preocupación por los otros como en el cumplimiento de la tarea o misión que deben cumplir.

6. La reciprocidad eucaristía-Iglesia articula y conjuga la conexión de las dimensiones vertical y horizontal. En la antigüedad cristiana *koinonía* designaba de modo inseparable la manducación del cuerpo del Señor (que se regala por su iniciativa) y la vinculación eclesial (la pertenencia a un grupo humano solidario). La Iglesia como misterio de comunión se hace presente y se realiza en la asamblea litúrgica. En ella la unidad del Pueblo de Dios, fundada en la consagración bautismal, operada por el Espíritu que hace a este Pueblo santo y enviado, se manifiesta como participación de todos y cada uno en la medida del don recibido [9].

La *koinonía* eucarística implica una objetividad, una estructura institucional. Si el vínculo profundo e invisible es el Espíritu del Señor, los apóstoles son el testimonio y la garantía visible de la fidelidad a los orígenes. La Escritura y la Tradición por su parte conservan el sentido y el valor de la historia que Dios lleva adelante en el mundo en y a través de la comunidad eucarística. Estos aspectos no deben por ello ser olvidados en toda definición de comunión: «La Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, es una comunión, a la vez interior, de vida espiritual (de fe, de esperanza, de caridad), significada y engendrada por una comunión exterior de profesión de fe, de disciplina y de vida sacramental».

7. La *koinonía* exige gestos, actitudes y acciones concretas en su ejercicio. En el seno de los miembros de la propia asamblea la creación de «un mismo sentir» (cf. Rom 12,16; 15,5; 1 Cor 1,10; 2 Cor 13,11) que respete las diferencias y las peculiaridades de cada uno. A la vez la apertura a todas las eucaristías presididas por otros obispos, ya que cada una de ellas es concreción del único Cuerpo del Señor [10].

[9] Hay que recordar la importancia de la eucaristía dentro de la celebración litúrgica, pues en ella «la Iglesia entra en comunión con la liturgia del altar celeste»: AH IV, 18,6 (Sources chrétiennes 100,614).

[10] No se puede olvidar que la comunión implica las diferencias, la no identidad, pues la uniformización u homogeneización no es sinónimo de comunión; e igual-

Desde esta perspectiva hay determinadas acciones que pueden incluso ser denominadas *koinonía* por estar cargadas de eclesialidad. Así lo ve Pablo en la colecta que realiza en favor de la comunidad de Jerusalén (2 Cor 8,4; 9,13): esa colecta hace real la comunión entre iglesias, conserva la unión entre los cristianos gentiles y los cristianos judíos, se reconoce la eclesialidad de la apertura a los paganos... Rom 15,26 designa del mismo modo la colecta al narrar el hecho a los fieles romanos. El mismo rango adquiere la acogida por parte de Filemón del huido Onésimo (v.6): difícilmente se podría hablar de participación común (de ser *koinonoi)* si no repercutiera en las relaciones personales. El amor a los hermanos (1 Jn 2,7-11; 3,11-15), la fe auténtica (2 Jn 8-11), la comunicación de bienes (Hch 2,42), la oración recíproca, los contactos epistolares... no son simplemente expresiones de comunión sino la *koinonía* en ejercicio.

8. La comunión posee una tensión escatológica intrínseca porque apunta al momento en que Dios lo sea todo en todos (1 Cor 15,28). Todo ejercicio de comunión, a nivel de personas o de pueblos, es acercamiento a esa meta, una efectiva anticipación. La comunión adquiere relieve sobre el vasto horizonte de la esperanza, alimentada por una promesa que afecta al destino del hombre y de su mundo; la dimensión soteriológica de la comunión no debe excluir al conjunto de la realidad y del cosmos, que es el hogar de los hombres y el escenario de su historia.

La comunión no sustrae de los dramas individuales y colectivos. La promesa y la esperanza ha de abrirse camino en medio de los obstáculos, dificultades y resistencias que surgen de la libertad finita o de la contingencia de lo creatural. Viviendo de y para la comunión el cristiano participa también en los sufrimientos de Cristo aunque experimente sus consuelos (Flp 3,10; 2 Cor 1,5-7). Apelar a la *koinonía* no puede servir de excusa para refugiarse en mundos ilusorios como huida del mundo real, sino que es compromiso histórico en medio de las escisiones que la experiencia impone. La *koinonía* no puede carecer de un componente dramático, al brotar del *acontecimiento trinitario* que encuentra la libertad de los hombres. Por eso es don y tarea hasta el momento de la plenitud.

La comunión se dirige y ofrece al drama del hombre individual: aislado, desequilibrado interiormente, amenazado por la angustia, recibe la garantía del perdón, la invitación a un amor que le dignifica y el espacio humano de la comunidad eclesial. Igualmente se dirige

mente hay que tener en cuenta que las diferencias sólo son eclesiales en el interior de la solidaridad con el todo que es la Iglesia Universal: cada uno lleva a los demás en su corazón y existe a su vez en el corazón de todos cuando se encuentran en el seno de la Iglesia.

al drama de la humanidad dividida: entre las tragedias de las guerras y enfrentamientos, el Espíritu va abriendo ámbitos de encuentro como sucedió en Pentecostés, como hizo Pablo al superar la barrera entre judíos y gentiles...

9. Por esta tensión escatológica desde los dramas humanos, la *koinonía* es constitutivamente dinámica. Por definición no se clausura en la satisfacción de lo ya adquirido ni en el goce de los dones recibidos. La comunión es siempre abierta, es comunicación e integración. No puede ser de otro modo en la medida en que arranca del misterio del Dios trinitario que engloba a todo y a todos.

La comunión por tanto abre a la misión universal. Pero a través de medios concretos que, desde la experiencia personal, apuntan al objetivo de la comunión. En su ejercicio concreto la comunión genera el anuncio y el testimonio. El anuncio proclama un evento: la gloria de la salvación que Dios comunica a raíz del acontecimiento pascual. Como gesto de alegría, invita a la comunión, a compartir y a celebrar en común. El testimonio muestra la capacidad transformadora de la novedad cristiana, y por ello con la fuerza propia de la seducción y de la fascinación. El testimonio y el anuncio son exigencias de la misma dinámica de la comunión (cf. 1 Jn 1,1ss), y en cuanto actos interpersonales expresan y realizan la comunión [11].

3. La Iglesia sacramento de la comunión

La Iglesia vive de, en y para la comunión que la santa Trinidad establece en el seno de la historia. Por ello no puede ser extraña a la visibilización. Más bien la exige. La Iglesia es, desde este punto de vista, la presencia pública, en la publicidad de la historia humana, de la acogida humana del don de Dios. Por ello la Iglesia puede ser considerada *sacramento de la comunión del Dios trinitario:* porque se hace presente como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu.

La denominación de la Iglesia como sacramento se ha ido abriendo camino en la teología no sin ciertas dificultades [12] ya desde el siglo pasado. A pesar de sus raíces tradicionales, la precisión técnica clásica del término *sacramento* se convirtió en obstáculo para percibir ese sabor tradicional. Dado que los concilios de Florencia (DS 1310) y Trento (DS 1601) fijaron la existencia de siete (y sólo

[11] S DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione* (Marietti, Turín 1975) 12-19 y 56-58

[12] M BERNARDS, *Zur Lehre der Kirche als Sakrament Beobachtungen aus der Theologie des 19 und 20 Jahrhunderts*. MThZ 20 (1969) 29-54.

siete) sacramentos, sería introducir un elemento de confusión considerar a la Iglesia como sacramento.

La teología reciente, bebiendo de las fuentes patrísticas, fue ampliando la comprensión de lo sacramental convirtiéndolo en clave de lectura de la historia de la salvación y de la realidad. Desde esos presupuestos podía ser aplicada a la eclesiologia. Ya en 1952 escribía De Lubac estas palabras, sintéticas y programáticas: si Cristo puede ser llamado «sacramento de Dios», del mismo modo la Iglesia es para nosotros sacramento de Cristo, ya que lo representa en toda la fuerza originaria de la palabra, nos regala su actualidad verdadera y lo prolonga a él mismo [13]. Esta sugerencia sería desarrollada de modo más sistemático por O. Semmelroth [14] y K. Rahner [15].

Estas aportaciones fueron recibidas y sancionadas por el Vaticano II (SC 26; LG 1,48,59; GS 45; AG 1,5), que presenta a la Iglesia como sacramento universal de salvación, sacramento de la unidad del género humano, sacramento de la unión íntima con Dios (LG 59 lo usa para designar el misterio o plan de salvación de Dios). La expresión se convirtió en una de las claves de la eclesiologia conciliar, casi en su impostación general: la apertura de la Constitución dogmática sobre la Iglesia presenta como «luz de los pueblos» a Cristo que resplandece en el rostro de la Iglesia.

En el período postconciliar esta perspectiva adquirió cierto relieve porque permitía integrar o armonizar aspectos o elementos diversos de la Iglesia (por ejemplo la relación entre su dimensión visible e invisible, la necesidad de la encarnación con la apertura a la transcendencia) y porque abría nuevas posibilidades a la sacramentología. Posteriormente experimentó cierto agotamiento, que intenta ser superado por algunas aportaciones recientes [16].

4. La sacramentalidad de la Iglesia

La comprensión de la Iglesia como sacramento puede servirnos como perspectiva sintética de la identidad y misión de la Iglesia que se nos ha ido mostrando desde ángulos distintos.

[13] En su *Méditation sur l'Église* abre la exposición presentando desde esta perspectiva los dos primeros capítulos *La Iglesia es un misterio* y *Las dimensiones del misterio*

[14] O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt 1953, la ed española es de 1963).

[15] K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos* (Herder, Barcelona 1964)

[16] H DOERING, *Grundriss der Ekklesiologie Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverstandnisses und ihre okumenische Relevanz* (Darmstadt 1986)

1. Tres han sido los presupuestos que han legitimado la validez de la designación de la Iglesia como sacramento y que han provocado un notable enriquecimiento y profundización de la eclesiología.

La antigüedad cristiana, como ya vimos, entendía *mysterion* y *sacramentum* como la economía salvífica en conjunto y la coherencia de sus diversas partes y elementos [17]. El *mysterion/sacramentum* necesita de los acontecimientos singulares para existir como tal. A su vez cada evento vive del conjunto y lo hace avanzar, ofrece una realidad humanamente experimentable a través de la cual, como bajo un velo, se brinda al hombre el misterio salvífico de Dios [18].

Dentro de esta estructura la Iglesia se presenta como un acontecimiento estructurante del *mysterion:* ni lo absorbe ni lo monopoliza, pero contribuye esencialmente a su prosecución porque en ella y por ella Dios sigue manifestando su voluntad amorosa y su proyecto salvífico; en la Iglesia se expresa y actualiza el *mysterion* global de Dios y por ello queda constituida como sacramento.

La estructura sacramental de la realidad, especialmente de la humana, nos ofrece un segundo presupuesto: todo dato sensible abre al espectador otras dimensiones o perspectivas más allá de lo empíricamente constatable o verificable; todo elemento de la realidad esconde un componente simbólico que remite a otra realidad, a niveles diversos de realidad o al conjunto global de la realidad; en el ámbito humano ello resulta más manifiesto por su estructura corpóreo-espiritual: sus gestos y acciones insinúan siempre un misterio que aflora en objetivaciones que nunca lo desvelan plenamente. Este dinamismo epistemológico y ontológico sólo es accesible a la mirada que acoge sin violencias lo que se le ofrece, pero el ofrecimiento mismo nunca se niega al hombre.

La Iglesia, en cuanto realidad mundana y creatural, se hace presente en la publicidad de la historia para que resulte más fácilmente accesible un nivel distinto de realidad, el de la acción del Dios trinitario que a ella la ha hecho nacer; en cuanto sacramento, la visibilidad de la Iglesia debe hacer tangible y cercano el misterio de Dios.

A estos dos presupuestos hay que añadir la tendencia encarnatoria de la gracia. Ésta, en cuanto dirigida a seres corpóreos, no puede quedar reducida a lo abstracto o invisible, sino que debe tomar cuerpo y figura en el espacio cósmico e interpersonal. En caso contrario difícilmente sería gracia para el hombre histórico.

[17] P. SMULDERS, «La Iglesia como sacramento de salvación», en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II,* vol.I (Barcelona 1966[2]) 388.

[18] O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento de salvación,* en *MysSal* IV/1, 333-334.

La Iglesia es precisamente la encarnación de la gracia, la manifestación social de la gracia victoriosa de Dios en cuanto acogida por la libertad agraciada de los hombres [19]; o, en otras palabras, la manifestación de la lógica del recibir y del encontrar: la Iglesia acoge algo que se le ha regalado (ella no puede producirlo) y lo recibe tan sólo para seguir ofreciéndolo y regalándolo [20].

2. Sobre estos presupuestos la sacramentalidad de la Iglesia recibe sentido de la sacramentalidad de Cristo. Cristo es el sacramento por antonomasia: «El misterio (o sacramento) de Dios no es nada más que Jesucristo» [21]. Él revela y hace presente de un modo singular e irrepetible al Dios invisible, porque en él no se da distancia alguna entre el signo y lo significado: en él lo humano y lo divino están unidos de modo personal. Jesús es el sacramento radical [22].

De la sacramentalidad de Cristo vive la Iglesia como sacramento. La Iglesia «es en Cristo como un sacramento» (LG 1). Realiza su sacramentalidad en cuanto hace presente a Cristo y en virtud de la gracia del mismo Cristo. En este sentido es la Iglesia sacramento de Cristo: «La Iglesia es en el mundo el sacramento de Jesucristo, como Jesucristo mismo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios» [23], en virtud de la relación mística o espiritual que mantiene con él [24].

Sólo centrándose en Cristo puede realizar la Iglesia de modo adecuado su sacramentalidad. Es lo que expresaba la bella imagen patrística del «mysterium lunae»: así como la luna refleja la luz del sol (no la suya propia), la Iglesia debe proyectar sobre los hombres el fulgor de Cristo, el sol que la ilumina. En ella se repiten las fases de la luna: la Iglesia muere, absorbida por el esplendor del Cristo glorioso, perdiéndose en el vacío de su propia oscuridad al entregarse enteramente a él; en virtud de la luz que recibe del Cristo al que se ha entregado produce vida, engendra maternalmente a sus hijos; finalmente puede irradiar el esplendor del plenilunio en la medida en que va acogiendo los rayos que se le comunican [25].

3. Su sacramentalidad permite perfilar las relaciones de la Iglesia con la gracia, el modo de causalidad de su mediación. No basta

[19] Basta ver como síntesis de su planteamiento eclesiológico: K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1976⁹) 313ss.

[20] J. RATZINGER, *Iglesia, Ecumenismo y Política* (Madrid 1987) 13.

[21] S. AGUSTÍN, *Ep* 187,11 (PL 33,845).

[22] La teología alemana ha consensuado la designación *Ursakrament* para Jesucristo y *Grundsakrament* para la Iglesia; en español existe una equivalencia plausible: sacramento radical y sacramento fundamental respectivamente.

[23] Cf. nota 14, ed. de 1953, 157ss.

[24] *Ib.* 164ss; conviene recordar su precisión: nos referimos a toda la Iglesia, la de hoy como la de ayer y la de mañana: *ib.* 171.

[25] H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri* (Paoline, Roma 1971) 169ss.

decir que la Iglesia es signo de la gracia si se entiende en el sentido de que remite a algo distinto de ella misma. Tampoco parece suficiente pensar que produce la gracia como si desde fuera causara algo diverso de ella pero sometido a su dominio o monopolio (sería la concepción «cosista» de la gracia).

La noción profunda del *símbolo* nos ofrece una mejor comprensión: hace presente lo que en ella se significa, porque ella misma es producto de lo significado. Si bien se puede distinguir entre Iglesia y salvación, no se puede establecer distancia o separación: la salvación es el mar en que la Iglesia, como barca, navega, es la institución que brota cuando la gracia se hace mundo e historia, realidad y experiencia humana. Así, como hemos visto, lo exige la estructura del *mysterion.* Por eso ella posee la fidelidad y la garantía de esa gracia, su carácter duradero, porque en ella Dios hace veraz y eficaz la oferta hecha al mundo.

4. La adecuada comprensión de la sacramentalidad permite encontrar conceptualizaciones válidas a algunas de las cuestiones más debatidas de la eclesiología actual.

a) Si la Iglesia es «sacramentum salutis» desde los orígenes de la humanidad [26], se puede entender el papel mediador de la Iglesia en la salvación de los no cristianos, su «ministerio de salvación»: si la gracia siempre se expresa en la historia, esta expresión visible apunta a y vive de su referencia a la presencia oficial y visible que es la Iglesia (que actúa en este caso como causa final).

b) La realidad a la vez divina y humana de la Iglesia, su carácter de cuerpo místico y de sociedad humana se relacionan como la *res* y el *sacramentum,* en una unidad que no anula la distinción. LG 8 indica que no son dos realidades distintas sino una realidad compleja que debe ser comprendida y conciliada desde la analogía del misterio del Verbo encarnado. Möhler había hablado en la misma línea del «elemento humano» como «órgano manifestativo» del divino [27].

c) Esta integración de lo divino y de lo humano, que evita contraposiciones manteniendo la diferencia, es peculiar de la concepción católica de la Iglesia frente a la protestante: si bien reconoce que la Iglesia no monopoliza la salvación sino que vive de ella, proclama que el que ha encontrado a la Iglesia ha encontrado a Cristo, ya que éste se hace presente en la Iglesia de un modo objetivo y permanente. La eclesiologia católica, como afirma un reciente documento luterano-católico [28], gira en torno al concepto sacramental de la Iglesia, que justifica y legitima su servicio de mediación.

[26] S. AGUSTÍN, *Ser* 23,4 (PL 54,202).

[27] Cf. el § 36 de la *Symbolik.*

[28] *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación,* publicada en 1994 por la Comisión Mixta Católico-romana/Evangélico-luterana, n.108, en DialEc 31 (1996) 234.

Los luteranos por el contrario conciben a la Iglesia como *creatura et ministra Verbi:* su función es servir al anuncio del evangelio, pero desde una relación extrínseca respecto al acontecimiento salvífico, ya que no posee garantía de permanencia, comienza a existir siempre de nuevo. En la medida en que esta eclesiología vive de la doctrina de la justificación por la sola fe, resulta difícil armonizarla con la doctrina católica de la sacramentalidad de la Iglesia [29].

Sin embargo se puede sostener igualmente que entre ambas eclesiologías se produce una gran convergencia especialmente en la doctrina de la sacramentalidad de la Iglesia: en cuanto ambas aplican la categoría *signo* a la Iglesia [30]. Desde esa óptica se salvaguarda la dependencia radical respecto de Cristo, se reafirma que ni su fundamento ni su finalidad radican en ella misma, que no existe desde sí misma ni por sí misma, que sólo en Cristo y en el Espíritu se puede producir su mediación salvífica. Y a partir de ahí se puede ir precisando el contenido de la Iglesia como criatura y ministra de la Palabra, el alcance de su identidad en cuanto generada por la Palabra y en cuanto prolongación histórica de la Palabra proferida para la salvación del mundo [31].

d) La relación de la Iglesia con los sacramentos puede superar una visión excesivamente eclesiocéntrica: a la luz del *mysterion* que la Iglesia actualiza, los sacramentos pueden ser presentados como la celebración por la Iglesia y en la Iglesia de los eventos fundadores y estructurantes de la historia de la salvación. Y a su vez la Iglesia se verá no como la que celebra o «hace» los sacramentos sino como la que, en virtud de esa celebración, se sabe recibida en virtud de esa misma actualización: la Iglesia efectivamente bautiza a los catecúmenos haciéndolos partícipes del misterio pascual, pero en ese mismo acto se descubre como intrínsecamente bautismal (es decir la permanentemente convertida y regenerada en virtud del misterio pascual) [32].

5. La Iglesia sacramento en la historia y en el mundo

Algunos autores han sugerido considerar a la Iglesia como sacramento del mundo (Schillebeeckx, Rahner) en el sentido de que en ella se produce la concientización del mundo, la toma de conciencia

[29] *Ib.* n.128 p.244.
[30] B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie oecuménique* (Cerf, Paris 1960) 168; precisa no obstante que permanece el problema acerca del tipo de causalidad instrumental que hace de la Iglesia una mediación.
[31] Cf. nota 28, n.122 p.241.
[32] Cf. E. BUENO, *Bautismo y confirmación* (Burgos s.f.) 287ss y 359ss.

de una gracia que también engloba y envuelve la realidad mundana Esta teoría recoge una convicción teológica creciente la dignidad del mundo que no debe ser considerado como magnitud ajena a la acción de Dios o neutra respecto a la gracia, desde este presupuesto la relación de la Iglesia con el mundo es intima y profunda

Esta postura es aceptable si se tienen en cuenta algunas precisiones Respecto al mundo la Iglesia no puede aparecer sólo como su apoteosis o su ratificacion, sino que debe incluir la nitidez de la novedad que aporta la Iglesia La vía de la afirmacion debe ser completada con las vías de negación y de eminencia [33] El carácter distinto de la Iglesia respecto al mundo ha de permitir que ésta aporte lo que el mundo no tiene, siendo por tanto una llamada a la conversion Ello no implica romper la unidad originaria Iglesia-mundo ya que arrancan ambos del Dios Creador Sólo desde la distancia puede haber espacio para la misión, para la signficatividad Desde su propia identidad la Iglesia es expresión del mundo redimido, de lo que el mundo está llamado a ser, de la nueva creación [34]

Por las mismas exigencias de la distancia resultan peligrosas las tentaciones de someter a la Iglesia las instituciones sociales (la «eclesificación» del ámbito social), que podría tender a la absorción del mundo por la Iglesia Los fundamentalismos o integrismos esconden por ello riesgos contra la sacramentalidad de la Iglesia

Inserta en el decurso de la historia, la Iglesia, como sacramento, es también palabra que desvela su sentido respecto al pasado, recuerda el origen del designio divino de salvación y actualiza los acontecimientos más importantes, dando así densidad a las diversas épocas que va atravesando la Iglesia, respecto al presente «revela las realidades divinas presentes en la historia humana» [35], atestigua su valor permanente ante Dios y la meta a que tiende, respecto al futuro la Iglesia anticipa la consumación e interpreta los caminos de la historia de los hombres Precisamente porque la Iglesia no se agota en significar el valor de lo mundano en su facticidad, la Iglesia abre una alternativa y un horizonte nuevos

En relación al conjunto de la humanidad la Iglesia es sacramento de la unidad del género humano (cf LG 1) y por ello de la reconciliación entre los pueblos ya en Pentecostes aparece como Iglesia que habla todas las lenguas y en cada eucaristía realiza una unidad

[33] Como veremos en su momento, las relaciones Iglesia-mundo son complejas, debido al caracter polisemico del termino mundo, por ello hay que conjugar el momento de la afirmacion, de la negacion y de la eminencia, pues en el mundo hay aspectos a afirmar, a negar y a consumar

[34] H Doering, o c, 105, 138ss

[35] G Vodopivec, «Chiesa», en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II* (Roma 1969) 744

que supera las divisiones de los hombres, su inserción entre los distintos pueblos («plantatio Ecclesiae») es realización de su sacramentalidad de cara a que la salvación oficial cristiana se haga carne y sangre en todas las razas [36]

Esta tarea que la Iglesia realiza en medio del mundo no puede llevarla adelante más que con temor y temblor Porque apunta a una realidad que es más grande y más pura que ella misma es por lo que se siente siempre acusada, necesitada de conversión y de perdon Porque no es suficientemente transparente, porque a veces ella misma puede convertirse en escándalo, la Iglesia debe asumir con humildad las ambiguedades y la opacidad de su figura concreta No todo es gloria en la Iglesia, tambien lleva en sí miserias, intereses y egoísmos demasiado humanos A través de este reconocimiento la Iglesia descubre continuamente que no vive de sus fuerzas o de sus medios sino de la gracia del Señor que la habita y del Espíritu que la anima

La Iglesia ha de asumir en su propia carne el destino mismo de la revelación de Dios En esta historia finita Dios se revela lo suficiente para que se le reconozca, pero queda a la vez oscuro en grado tal como para que no lo vea el que cierra sus ojos Éste fue el destino mismo de la revelación de Jesús La Iglesia será siempre una Iglesia «de los pobres», de los que son capaces de ser discípulos de un Jesús incomprendido por quienes anteponen la «sabiduría» de los hombres a la «locura» de Dios La gloria de Dios y el gozo del kerygma habitan en ella de un modo irreversible, especialmente en la predicación de la Palabra y en la celebración de los sacramentos, pero nunca fuerza la libertad de quienes son invitados a la comunión

[36] E BUENO, «La mision, exigencia y manifestacion de la sacramentalidad de la Iglesia», en *Estudios de Misionologia* 5-6 (Burgos 1985) 231-276

SEGUNDA PARTE

CREO EN LA IGLESIA UNA

Creer que la Iglesia es una «es inseparable de la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo» [1], porque debe su unidad «al Padre que es su origen, a su Fundador que es el Hijo y a su alma que es el Espíritu» [2].

La unidad se expresa en la fe común, en el mismo culto que celebra la fe y en los ministerios de la comunión. Pero la unidad no equivale a uniformidad, sino que existe en realizaciones diversas. La unidad de la Iglesia no puede entenderse más que simultáneamente desde la historia y desde la escatología.

En su devenir y en su hacerse, la Iglesia una existe en pluralidad de iglesias, en formas diferentes, en procesos diversos, en experiencias complementarias. La Iglesia una, superando absolutizaciones excluyentes, encierra todas las diferencias (Möhler).

En cuanto tiene formas humanas concretas y variadas, la unidad de la Iglesia está siempre por hacer [3], es aspiración continua a la plenitud, a la consumación, a la reconciliación. La catolicidad es su aliento, la apostolicidad su criterio y la santidad su garantía.

[1] CatIC 749.

[2] CatIC 813.

[3] Y. CONGAR, MysSal IV/1,422; cf. L. SARTORI, *L'unità della Chiesa* (Brescia 1989) 9ss.

CAPÍTULO VI

LA IGLESIA COMUNIÓN DE IGLESIAS

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église* (Chevetogne 1960); ÁLVAREZ, B., *La Iglesia diocesana. Reflexión sobre la eclesialidad de la diócesis* (La Laguna 1996); BARTOLETTI, E., *Chiesa locale e partecipazione dei laici* (AVE, Roma 1980); LEGRAND, H., *La iglesia local,* en *Iniciación a la práctica de la teología* III, 138-319; LEGRAND, H.-MANZANARES, J.-GARCÍA Y GARCÍA A. (eds.), *Iglesias locales y catolicidad* (UP. Salamanca, Salamanca 1992); DE LUBAC, H., *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal* (Sígueme, Salamanca 1974); RODRÍGUEZ, P.-MOLANO, E.-CATTANEO, A.-VILLAR, J. R.-ZUMAQUERO, J. M. (eds.), *Iglesia Universal e Iglesia particular* (Pamplona 1989); TESAROLO, A. (ed.), *La chiesa locale* (Dehoniane, Bolonia 1970); TILLARD, J. M. R., *L'église locale* (Cerf, París 1995); VILLAR, J. R., *La doctrina sobre la iglesia particular en la teología de lengua francesa (1945-1964)* (Universidad de Navarra, Pamplona 1991).

La Iglesia, como acontecimiento trinitario que brota y existe en el misterio de Dios, se realiza en una pluralidad de iglesias: esta Iglesia una existe como pluralidad de iglesias, sin que ello signifique quiebra o ruptura de la unidad, sino su enriquecimiento ya que son iglesias en comunión. La realidad eclesial se desarrolla por tanto en el interior de una peculiar dialéctica que debe ser profundizada porque forma parte de la identidad de la Iglesia y de su existencia concreta. Esta perspectiva, rasgo esencial de la actual figura eclesial, se ha impuesto especialmente a raíz del redescubrimiento de las iglesias locales en su importancia y en su protagonismo.

1. El redescubrimiento de la iglesia local [1]

El término plural iglesias se ha introducido recientemente en el lenguaje eclesial y teológico. Durante muchos siglos ha dominado una concepción unitaria de la Iglesia y un planteamiento de la eclesiología a partir de la Iglesia universal y no desde las iglesias particulares. La obra reformadora y centralizadora de Gregorio VII, la

[1] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Génesis de una teología de la iglesia local desde el concilio Vaticano I al concilio Vaticano II,* en H. LEGRAND (ed.), o.c., 33-78; J. R. VILLAR, *Teología de la iglesia particular* (Pamplona 1989).

reacción frente al conciliarismo y a las tendencias democratizadoras, la polémica antiprotestante, la defensa frente a la tentación de crear iglesias nacionales, la estima por el principio monárquico de gobierno... fueron consolidando esa impostación unitaria y universalista.

La unidad, dentro de la eclesiología societaria, podía identificarse con uniformidad, con una actitud reticente ante la multiplicidad y las diferencias. Especialmente los ortodoxos, en cuanto defensores de la tradición más antigua, reprochaban a los católicos haber convertido la Iglesia en una inmensa diócesis y a los obispos en delegados del Papa.

Diversos factores convergentes han propiciado la recuperación de la iglesia local como magnitud eclesiológicamente relevante e imprescindible:

a) El movimiento litúrgico favoreció la experiencia de la Iglesia como comunidad concreta en cuanto sujeto de la celebración litúrgica, particularmente en la eucaristía.

b) La actividad misionera de la época moderna había hecho ver la necesidad de que las misiones se convirtieran en iglesias verdaderamente autóctonas. Las encíclicas misioneras papales del siglo XX reconocieron esta conveniencia y a lo largo de esta centuria se ha visto la consolidación de iglesias jóvenes, en un proceso de auténtica eclesiogénesis.

c) Los estudios neotestamentarios y el acceso a la antigüedad cristiana impusieron como evidencia un doble hecho: que el término *ekklesía* designaba también el grupo local, y que la Iglesia de los primeros siglos se vivió como comunión de iglesias, lo que facilitó la expansión y la pluriformidad del cristianismo [2].

d) Algunas voces aisladas, como A. Grea, aun dentro de la mentalidad eclesiológica de la época, dedicaron gran importancia a la iglesia particular, sosteniendo que la Iglesia está toda entera en su totalidad y en cada una de sus partes [3].

e) La constatación de los amplios sectores descristianizados hizo ver el sentido del surgimiento de la Iglesia en nuevos sectores sociales, y de otro lado la necesidad del protagonismo misionero de las diversas comunidades eclesiales.

f) Frente a algunas comprensiones radicales del Vaticano I se realizó, sobre todo en ambientes de diálogo ecuménico, una profun-

[2] Cf. por ejemplo P. BATTIFOL, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église* (París 1938) 4-5; y ya antes *L'Église naissante et le catholicisme* (París 1909).

[3] A. GREA, *De l'Église et sa divine constitution* (París 1885, ed. en español: Barcelona 1968); cf. M. SERENTHÀ, *Gli inizi della teologia della Chiesa locale: De l'Église et sa divine constitution (1885) di dom A. Grea, un hapax dans la théologie de l'époque (Y. Congar)* (Milán 1973).

dización de la doctrina del episcopado que presentaba al obispo como principio de unidad en su iglesia, como vínculo de comunión con otras iglesias y dotado de la plenitud del poder sacramental recibido de Cristo [4].

g) El diálogo ecuménico permitió el conocimiento de otras realizaciones eclesiales concretas y de elementos de la tradición que se habían desdibujado en el mundo católico. Mencionaremos dos autores significativos por la centralidad que otorgan a la Iglesia en lo concreto y por el eco que encontraron en la teología católica (especialmente el segundo de ellos).

En sintonía con la lógica reformada, la postura eclesiológica de Barth ha sido denominada *actualismo:* como todo depende de la iniciativa de Dios y de la sola fe, sin que el hombre pueda cooperar y menos aún representar a Cristo, la comunidad existe sólo en la medida en que recibe la vida de la acción de su Señor y de la obediencia a su Palabra. Y esto acontece en la comunidad concretamente reunida, en el momento en que se realiza como asamblea: la Iglesia no es un río que parte de Cristo y que lleva las aguas refrescantes de su redención a través de los siglos a toda la humanidad, sino que es evento de gracia, de la salvación que tuvo lugar por primera vez en Jesucristo y que ulteriormente se repite o actualiza de modo puntual, instantáneo, atomístico [5].

Afanassief se opone radicalmente a lo que denomina «eclesiología universalista» que se consolida con san Cipriano: por influjo de la concepción romana del Imperio, considera la unidad de la Iglesia como un todo dividido en partes. Frente a esta desviación hay que recuperar la centralidad de la asamblea eucarística concreta. Es en ella donde radica el principio de la unidad de la Iglesia: en ella se manifiesta la Iglesia en su plenitud porque Cristo se hace presente en la asamblea eucarística de la iglesia local en la plenitud de su Cuerpo.

Desde estos presupuestos llega Afanassief a ulteriores conclusiones. La desviación universalista se produjo al alterarse la relación entre eucaristía e Iglesia. De ser sacramento de la Iglesia, la eucaristía pasó a ser sacramento en la Iglesia. Por ello se pudo transgredir el postulado central de la eclesiología eucarística: se multiplicaron las eucaristías. Ésta dejó de ser el principio de unidad y esa función la asumió el obispo. El clericalismo y el juridicismo tenían ya campo abierto para su desarrollo de modo paralelo a la visión universalista:

[4] O. ROUSSEAU, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875:* Ir 29 (1956) 121-150; L. BEAUDUIN, «L'unité de l'Église et le Concile Vatican I», en A. CHAVASSE y otros, *Église et Unité* (Lille 1948) 11-56.

[5] Cf. KD I/2,771; IV/1,744-745.

al perder la concepción realista de la asamblea, también la catolicidad experimenta un desplazamiento y se centra en autoridades superiores a la iglesia local. Se olvida que la unidad y la plenitud no se encuentra en la suma de las iglesias locales, sino en el seno de cada iglesia: siendo cada iglesia local, en su asamblea eucarística presidida por el obispo, una en su plenitud, es igualmente universal, ya que cada iglesia contiene a todas las otras; esta recíproca recepción entre iglesias, y el amor que deriva de ella, no rompe la unidad, porque tampoco la pluralidad de asambleas eucarísticas destruye la unidad de la eucaristía [6].

Esta perspectiva eclesiológica ha encontrado amplio eco y acogida en el pensamiento católico [7] una vez corregidas las unilateralidades tanto históricas como teológicas [8]. Esta eclesiología eucarística da gran importancia a las iglesias particulares y a la comunión, e intenta integrar institución y evento [9]; igualmente reconoce las exigencias de la pluralidad de las iglesias locales como un todo y por tanto la validez y el sentido de una estructura eclesiológica supralocal [10].

Todos estos factores ejercieron fuerte influjo en el Vaticano II, que da gran importancia a la iglesia particular [11], introduciendo de este modo una de las vías más notables de la renovación eclesiológica y uno de los rasgos más definitorios del rostro de la Iglesia. LG 23 y 26, ChD 11 son los textos teológicamente más relevantes. Pero es digno de notar que ya SC 42 resaltó la importancia de la celebración eucarística de la comunidad concreta, y que AG la mencionará repetidamente dentro del dinamismo de la acción misionera (y del proceso de eclesiogénesis que lleva consigo).

[6] *L'Église du Saint Esprit* (París 1975) 29, cf P McPartlan, *The Eucharist Makes the Church H de Lubac and J Zizioulas in Dialogue* (Edimburgo 1993); cf. J Plank, *Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nicolaj Afanasiews (1893-1966)* (Wurzburg 1980). Sobre su influjo y recepción cf. J. Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N Afanasiev en J Zizioulas y J M R Tillard* (Roma 1994)

[7] Exponentes católicos son L Bouyer, H de Lubac, B Forte, J M. R Tillard; cf de este último *Carne de la Iglesia, carne de Cristo En las fuentes de la eclesiología de comunión* (Sígueme, Salamanca 1994) 43ss para ver la amplitud de las fuentes tradicionales (san Agustín, san Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría) Las posibilidades del encuentro ecuménico son grandes cf P McPartlan, o c

[8] Sería falso pensar que el desarrollo conciliar se debe al influjo romano B Botte, *Histoire et liturgie À propos du probleme de l'Église* Ist 4 (1957) 389-400

[9] Desde el ángulo ortodoxo observa J Zizioulas que «la unidad canónica servirá para no contraponer artificialmente la eclesiología eucarística y la organización histórica de la unidad» *(L'être ecclésial* [Ginebra 1981] 17s)

[10] La unidad/comunión de la Iglesia no se puede pensar, como veremos, sin el servicio ministerial que la expresa y realiza a nivel universal.

[11] Cf ya en el aula conciliar las intervenciones de Frings y Maximos IV: AS II/2,242 y 493

La postura del Vaticano II no es sin embargo un punto de llegada, sino un importante lugar de consolidación del redescubrimiento de la iglesia particular. Ésta no determina el planteamiento de la reflexión conciliar. Fue asumida al ritmo del desarrollo del Concilio. Por eso en AG adquiere una relevancia mayor. En LG el tema aparece con motivo de hablar de los obispos (capítulo III; cf. ChD), pero éstos no son considerados directamente desde la perspectiva de la iglesia que presiden. Por lo mismo la colegialidad episcopal no está suficientemente integrada en la comunión entre las iglesias.

En otro sentido, el Vaticano II ha dejado una imprecisión y ambigüedad terminológica y conceptual. Se habla de iglesia particular o de iglesia local de modo indistinto. A veces iglesia particular es identificada con diócesis (LG 23,27,45; ChD 3,11; AG 6,19,20) o es usada para designar a los patriarcados; igualmente iglesia local designa a la diócesis o al patriarcado (UR 14, LG 23,26,27) e incluso a la comunidad presidida por un presbítero (PO 6). El Código de Derecho Canónico optará por aplicar iglesia particular a la diócesis. Es sin embargo una de las cuestiones en las cuales no se ha logrado ni consenso ni unanimidad [12].

2. Teología de la iglesia particular

Antes de enumerar los elementos constitutivos de la iglesia particular, la teología debe tener en cuenta un *doble presupuesto.*

Ante todo los datos neotestamentarios imponen la evidencia de que la experiencia de la Iglesia en un lugar es directa, inmediata, primaria. Así aparece con nitidez en el más antiguo escrito del Nuevo Testamento (1 Tes 1,1; 2,14). *Ekklesía* seguirá designando a los destinatarios de las cartas (Rom 16,1). Fundamentalmente se refiere a la asamblea reunida para la eucaristía, tanto en ámbito doméstico (Hch 14,4; 15,22; 1 Cor 11,18.19; Rom 16,15.19; Flm 2) como en el de la ciudad (Hch 11,22; 12,1; 20,17.28; Rom 16,4; 1 Cor 7,17). En este sentido se puede decir que la iglesia local se nos presenta antes que la Iglesia Universal [13]. No obstante, se deja entrever que la realidad eclesial no es una magnitud que se agote en cada iglesia, sino una magnitud mayor que se expresa en ella (cf. 1 Cor 6,4; 10,32; 11,22; 2 Cor 1,1). Por ello el término se aplicará al conjunto global de los cristianos más allá de las diferencias de lugar (Gál 1,13; Ef 1,22; 3,10.21; 5,23-27; Col 1,18).

[12] No nos detenemos en este debate ni tomamos postura en él, por ello utilizaremos los dos términos de modo indistinto.

[13] A. VANHOYE, *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento*, en A. AMATO (ed.), *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali* (Roma 1976) 15.

El Nuevo Testamento mismo, como conjunto literario, es reflejo de comunidades distintas que objetivan su experiencia en documentos distintos; más decisivo que fijar el nombre del autor resulta la determinación del «nosotros» eclesial que se expresa en el texto. La seudoepigrafía, como veremos más adelante, nos remite a una comunidad eclesial que, en sus peculiaridades, vive de la misma tradición. La existencia del Nuevo Testamento expresa además el mutuo reconocimiento y la recíproca recepción de las diversas iglesias a través de la acogida de los textos canónicos [14]. Ello se produce sobre la base del común reconocimiento de la autoridad del kerygma apostólico, como Palabra de Dios y no de los hombres.

Como segundo presupuesto hay que tener en cuenta que la salvación de Dios se hace experiencia en lo concreto de la existencia humana y en todas las dimensiones de su ser. El hombre es alcanzado por la gracia como ser social, inserto en una cultura y radicado en un lugar. Esta base humana no puede ser excluida de la dinámica de la gracia. El lugar es un trascendental de la vida humana y también de la Iglesia, entendido no en sentido estrechamente geográfico, sino como espacio humano, como ámbito en el que la salvación es celebrada de modo interpersonal y comunitario. La Iglesia, hemos dicho, es *ex hominibus.* La pluralidad de lugares humanos dará origen a iglesias plurales (es lo que por otro lado exige la dinámica de la evangelización).

Los elementos constitutivos de la iglesia particular, que deben ser incluidos en su definición, son los siguientes:

1. Un *grupo humano* que da carne a la realidad eclesial en cuanto, de un lado, incorpora la «particularidad socio-cultural» (cf. AG 22) del contexto, y de otro lado protagoniza el proceso intersubjetivo mediante el cual la fe es comunicada, recibida y compartida [15].
2. El *Espíritu Santo* en cuanto sujeto de la iniciativa de Dios que se va abriendo un espacio humano para edificar su templo en medio de los hombres: es el que actualiza el memorial del Señor y la fuerza del kerygma, el que reparte los carismas, el que sella el ministerio del obispo y el que configura la unidad del «nosotros» eclesial.
3. El *kerygma,* proclamación del evangelio o de la Palabra, que convoca, que invita a la conversión y que por ello congrega a los hombres en torno a un acontecimiento que es relatado y celebrado; el kerygma siempre renovado recuerda el aspecto «previo» del que

[14] Como se sabe, es uno de los campos privilegiados de la actual investigación exegética, importante para la comprensión de los textos.
[15] En el aspecto de la comunicación de la fe insiste S. DIANICH, *Ecclesiologia,* ed.cit.

vive la Iglesia, no sólo en su origen, sino a lo largo de toda su existencia [16].

4. La *eucaristía,* realización máxima de la *ekklesía,* porque en ella se actualiza el misterio pascual, como evento escatológico que anticipa la reconciliación y la superación de las divisiones humanas; en la celebración eucarística se conjuga la acción divina y la intervención humana [17]; esta intervención humana se realiza de modo comunitario, porque la eucaristía nunca es un acto individual, sino *communicatio,* comer juntos [18], y por ello en él todos se insertan [19], actúan y participan.

5. El *obispo,* presidiendo la eucaristía, expresa plenamente su identidad; rescatado de una consideración puramente administrativa o de gobierno, aparece como aquel que garantiza la apostolicidad de la fe celebrada, la apertura a otras iglesias y la unidad en el seno de la propia comunidad. Por eso «en la iglesia local se concederá evidentemente el primer puesto... a la misa presidida por el obispo rodeado de su presbiterio y sus ministros, y en la cual el pueblo santo de Dios participa de modo pleno y activo. Ya que es en ésta donde se realiza la principal manifestación de la Iglesia» [20]. Todas las eucaristías celebradas en la diócesis son parte de la misma concelebración, despliegue de la eucaristía presidida por el obispo.

Como intento de definición resultan claras las palabras de ChD 11: «La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la cooperación de los presbíteros de forma que, unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el evangelio y la eucaristía, constituyen una iglesia particular y en ella está verdaderamente y actúa la Iglesia de Cristo».

La Iglesia particular es, en consecuencia, la *realización local del misterio de la Iglesia.* Al hablar de realización excluimos que se entienda como resultado de la división de una magnitud mayor en entidades más fácilmente manejables. Es una célula viviente del Pueblo de Dios que refleja y actúa la vida y la misión de la Iglesia en un lugar determinado y en un contexto particular. En cada iglesia

[16] Palabra (también en cuanto relato) y eucaristía van unidas, cf. JUSTINO, *Apol* I, 61, que vincula las «memorias» de los apóstoles y el «memorial» del Señor. Este memorial debe incluir no sólo la muerte, sino también la resurrección *(Hom.* 82,2 *In Matt* de Juan Crisóstomo, PG 58,739) y la ascensión *(Constituciones Apostólicas* VIII, 12).

[17] En la eucaristía la acción humana se centra en los ritos que celebra y en la recogida de elementos materiales y de la propia existencia; la acción divina destaca su dimensión escatológica y la comunicación de la incorruptibilidad.

[18] TERTULIANO, *De pud* 15 (PL 2,1009).

[19] IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph* 4,1-2; 5,2-3; *Ad Smirn* 8,1-2; *Ad Magn* 7,1-2.

[20] SC 41.

está verdaderamente la Iglesia de Cristo. Por ello el Vaticano II habla de «porción» y no de «parte» [21].

La relación de la Iglesia con el lugar en su particularidad la sitúa en una particular dialéctica que desglosamos en tres conceptos: la distancia, la diferencia [22] y el reconocimiento.

La iglesia particular conserva siempre su *distancia* respecto al lugar porque no se identifica con él. No todos los ciudadanos del lugar son Iglesia, y por eso se crea el espacio para la misión, la interpelación y el anuncio, incluso la libertad para ir a otro lugar sirviendo a la obra de la evangelización. El lenguaje de la Iglesia antigua era muy expresivo al respecto: no hablaba de la Iglesia de Jerusalén, sino de «la Iglesia de Dios (que peregrina) *en* Jerusalén» (aplicando a la *ekklesía* el término *paroikía/paroikousa,* que designaba, como sabemos, a los habitantes sin derechos de ciudadanía y que por ello se consideraban peregrinos en el lugar).

La radicación en el lugar y en sus peculiaridades configura la *diferencia* propia de cada iglesia. Se puede hablar de biografía de cada iglesia en virtud de los diversos factores que a través de la historia la van modelando y moldeando. La Iglesia en la variedad de las iglesias no es uniformidad u homogeneización, sino riqueza de diversidades en comunión, «pericoresis de los distintos» [23]. De este modo cada iglesia contribuye a la constitución del pléroma mediante la asunción de todos los valores del mundo y del cosmos.

Pero ninguna iglesia local es autosuficiente o autónoma. ChD 11 afirma que en cada iglesia actúa verdaderamente la Iglesia de Cristo, pero evitó conscientemente decir que actuaba «plenamente». Cada iglesia local se debe abrir al *reconocimiento* o recepción de las otras iglesias: porque se da la presencia verdadera de toda la Iglesia en cada iglesia, la Iglesia de Dios «que está en este lugar» (cf. 1 Cor 12) se reconoce idéntica a la Iglesia de Dios «que está en ese otro lugar». Ahí radica la dinámica de la comunión entre las iglesias. Ninguna puede existir al margen de las otras. Todo lo que afecta o tiene que ver con una iglesia concreta afecta a toda la Iglesia, a la *communio ecclesiarum.*

[21] Los ortodoxos se oponen al uso de «parte», ya que sería sustraer algo a la plenitud de la iglesia local y abocaría a la existencia de un obispo único y universal Es posible, sin embargo, una comprensión más adecuada· C CALTAGIRONE, *«Tutto» e «parte» Il contributo di Yves Congar allo sviluppo della teologia della Chiesa locale* Ricerche Teologiche 8 (1997) 5-39

[22] J M. R. TILLARD, *L'Église locale* (París 1995) 42ss, 105ss

[23] B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad,* ed.cit, 230ss; cf. J. J. VON ALLMEN, *L'Église locale parmi les autres églises locales.* Ir 43 (1970) 517, que menciona los elementos de la biografía de la iglesia local: las adaptaciones a la cultura, la historia vivida, persecuciones, combates para conservar la fe, reflexiones doctrinales peculiares, esquemas de pensamiento de sus miembros, conflictos entre personas...

La distancia, la diferencia, la apertura al reconocimiento, hacen a cada iglesia local profundamente católica. La catolicidad radica en lo íntimo de *cada* iglesia particular: de un lado porque posee la integralidad de los bienes de la promesa (cf ya la de Jerusalén: Hch 2,39), de otro lado porque eso mismo le hace imposible la clausura y la empuja a la comunión en toda su amplitud. «Esta variedad de iglesias locales con un mismo objetivo *(in unum conspirans)* muestra admirablemente la catolicidad de la Iglesia indivisa» (LG 23). Cuando en la celebración eucarística la iglesia local se reconoce en comunión con todas las asambleas eucarísticas dispersas por el mundo, con las que existieron después de Pentecostés y las que existirán hasta el día del Señor, con la liturgia de los elegidos, está negándose a reducirse a las fronteras que fragmentan la humanidad y está dando a su catolicidad toda la amplitud de una reconciliación que abraza a toda la creación en la comunión de Dios [24].

La iglesia particular queda así constituida como *sujeto histórico* dentro del misterio de Dios. Su génesis como inserción en los lugares y contextos en que se realiza es un acto de responsabilidad respecto al desarrollo del designio salvífico del Dios trino. El ejercicio de su responsabilidad tiene lugar especialmente en las decisiones de cara a la misión que tiene que cumplir. La seriedad de tales decisiones es el signo de su adultez o madurez como iglesia. Ejemplo prototípico es la iglesia de Antioquía según lo presenta Hch 13,2-3: alcanza su más profundo estatuto eclesiológico cuando se compromete a enviar a sus mejores miembros para que, en nombre de todos, hagan surgir la Iglesia en otro lugar. Así como el evangelio vino de otro lugar, a través de Antioquía debe ir a otro lugar. El gozo de lo recibido y la distancia respecto al lugar alimenta la libertad para convertirse en sujeto del plan de Dios a través de su servicio a la evangelización.

3. La Iglesia como comunión de iglesias

La iglesia local no puede entenderse sin el reconocimiento y la apertura respecto a otras iglesias particulares. Por eso cada iglesia existe en la comunión de las iglesias, en el «cuerpo de las iglesias» (LG 23), como comunión de comuniones [25]. La *communio ecclesiarum* se convierte por ello en ley configuradora de la Iglesia una [26].

[24] En la eucaristía, en cuanto culmen de la liturgia, se anticipa la consumación escatológica que supera las divisiones de este mundo (por ello, como veremos en su momento, la liturgia es constitutiva de la Iglesia)

[25] J M R. Tillard, *Iglesia de iglesias*, ed.cit , 47ss.

[26] W Aymans, *Die communio ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche* AfkKR 139 (1970) 69.

La Iglesia universal y las iglesias particulares no pueden ser entendidas como realidades materiales distintas o como magnitudes independientes. Son dos dimensiones de la misma realidad, la Iglesia una de Jesucristo. Ésta no debe ser entendida ni como un Estado ni como una federación de iglesias. El Estado tiene en cada lugar una de sus partes, que puede desgajarse materialmente del Estado sin que éste quede afectado en su identidad. Una federación se origina cuando un conjunto de entes, existentes previamente de modo autónomo, deciden unirse dando origen a una entidad nueva. La Iglesia no es suma de partes, sino comunión de «totalidades»: no es simplemente la congregación de fieles que, como un todo unitario, está presidida por el obispo de Roma; es *también* esa congregación universal de fieles agrupada en iglesias locales presididas por los obispos [27]; cada una de éstas tampoco existe previamente, sino que es la actuación de la Iglesia Católica en un lugar.

La Iglesia universal consiste en la comunión de iglesias particulares o locales. No es una realidad abstracta o ideal que las trasciende o que posea realidad autónoma, no es un sujeto distinto de atributos o de actividad. Ella *es* esa comunión de iglesias. No se puede por ello afirmar que exista «antes» de las iglesias locales o que «imparta» a ellas sus características [28]. En esa comunión de iglesias existe la Iglesia una y única de Jesucristo. El valor de la eucaristía permite comprenderlo: *cada* asamblea eucarística reconoce su identidad con las otras porque todas, con la *misma* fe, celebran el *mismo* memorial, comiendo el *mismo* cuerpo y participando en el *mismo* cáliz devienen el *mismo* y único Cuerpo de Cristo en el que están insertas con el *mismo* bautismo; no hay más que un solo y único misterio que se celebra y en el que se participa; la multiplicidad de las sinaxis locales no divide a la Iglesia, sino que manifiesta y realiza de modo sacramental su unidad [29]. La eucaristía, «misterio de unidad e identidad», establece la «identidad real (en el plano del misterio) entre cada iglesia particular y la Iglesia universal» [30].

Esta relación mutua ha sido expresada con conceptos distintos: identidad mística [31], interpenetración [32], inclusión recíproca [33], simultaneidad ontológica e histórica [34], «circumincessio» [35], mutua in-

[27] R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, ed.cit., 69.

[28] J. A. Komonchak, «La Iglesia local y la Iglesia Católica», en H. Legrand (ed.), o.c., 574-575.

[29] Cf. *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità:* Il Regno Documenti 17 (1982) 542-545.

[30] B. Sesboüé, *Pour une théologie oecuménique* (Cerf, París 1960) 138-139.

[31] *Ib.* 140.

[32] Cf. CTI, *Cuestiones selectas de eclesiología* (1985) 5.2.

[33] Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*, ed.cit., 93.

[34] *Ib.*

[35] *Ib.*

terioridad [36]. El modelo paradigmático ha de ser la propia comunión trinitaria y la eucaristía [37]. Por ello es tan esencial el ejercicio de la comunión: Pablo sentía la angustia de haber corrido en vano (cf. Gál 2,2) en el caso de que las comunidades fundadas por él se separaran de Jerusalén porque en tal caso no se trataría de una separación de iglesias, sino de una ruptura de la única Iglesia de Cristo; y por ello tiene tan claras consecuencias el ejercicio del reconocimiento mutuo: «El que está en Roma sabe que los indios son sus miembros» [38], cada iglesia debe *mostrarse* a las otras en lo que es y en lo que tiene a fin de verse *reconocida* en y por las otras.

El mutuo reconocimiento de las iglesias es un aspecto imprescindible de la comunión de las iglesias y de su unidad. Pero ello no debe ser comprendido como si la unidad de la Iglesia fuera posterior a la existencia de las iglesias particulares o como si fuera fruto de su mutua apertura o reconocimiento. La unidad es un dato previo y fundante, don del Dios que se revela, que nos ha permitido hablar en la parte primera de este manual de *la Iglesia* en el misterio de Dios. La relación entre la Iglesia que existe en múltiples iglesias no debe olvidar nunca ese dato antecedente.

LG 23 expresa esta relación con la siguiente fórmula: las iglesias particulares están «formadas a imagen de la Iglesia universal. En ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única». *In quibus:* la misma Iglesia se hace presente en cuanto que toma rostro al realizarse en las diferentes situaciones históricas; pone así de relieve la unidad. *Ex quibus:* a partir de las diferencias se constituye la Iglesia de Cristo; acentúa con ello la dimensión católica de la unidad. La Iglesia universal que se realiza en las iglesias locales es la misma que existe a partir de ellas. *A imagen de la Iglesia universal:* destaca un aspecto de prioridad ontológica de la Iglesia universal respecto a cada iglesia local en el sentido de que cada iglesia particular es Iglesia en la comunión que constituye la Iglesia universal. Con ello se recoge el dato de que la pertenencia al único Pueblo de Dios es primaria y originaria; es falso que las comunidades primitivas se hayan ido agrupando por motivos organizativos, llegando por esa vía a la idea de una única Iglesia.

Tiene mucho de artificial plantear la cuestión acerca de la prioridad. Hay argumentos a favor de la prioridad de la Iglesia universal: sólo ella es global en cuanto incluye también a la Iglesia del cielo, sólo ella puede ser sacramento universal de salvación e indefectible,

[36] JUAN PABLO II, *Discurso a la Curia* (20-12-1990): *Ins* XIII/2,1703.
[37] B. FORTE, o.c., 220; cf. M. J. SHERIDAN, *The Theology of the local Church in Vatican II* (Roma 1980).
[38] S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Io. Hom* 65 (PG 59,361).

sólo ella es causa final o ejemplar de las iglesias locales... Se pueden aducir otros a favor de la prioridad de la iglesia particular: la que nace de la eucaristía y de la comunicación intersubjetiva de la fe es la iglesia local. Pero se trata de una alternativa falsa [39]. Histórica y teológicamente ambas son esenciales. Así lo muestra el caso de la iglesia en Jerusalén en Pentecostés: es plenamente local e intrínsecamente universal y católica.

La concepción *católica* incluye un elemento característico que la distingue tanto de protestantes como de ortodoxos: incluye en la comunión la necesaria unidad con Roma, el ministerio petrino de unidad debe ser visto como momento interno de cada iglesia particular (y no simplemente como un poder externo que podría intervenir en momentos de especial gravedad o insuficiencia por parte de una iglesia local). De este modo se da cabida en la estructura eclesial a una exigencia de la dimensión universal de la *communio ecclesiarum.* Lo cual no significa recaer en la visión unitaria o monista de siglos pasados.

Los *protestantes* tienen una concepción nominalista de la iglesia local. La unidad sólo brota, o brota en sus expresiones estructurales, por el acto voluntarista de la federación. El plural protestante «las iglesias» es distinto del católico por un déficit de unidad que impide incluirlo en el singular «la Iglesia» [40].

Los *ortodoxos* por su parte sitúan la unidad de modo casi platónico en una realidad trascendente, pero sin concreción histórica y vinculante en el nivel de la *communio ecclesiarum.* A este nivel rige el sistema de autocefalia, que se basa en la independencia plena de una Iglesia nacional, que tiene el privilegio de elegir a su primado. De él dependen los obispos de la región, pero no pasa de ser un *primus inter pares.* Las iglesias que poseen este carácter se denominan y consideran «iglesias hermanas». Entre ellas forman la Iglesia una y santa. Al patriarca de Constantinopla no se le reconoce más que un primado de honor. La única autoridad suprema sería el concilio ecuménico. Un obispo, ni siquiera el de Roma, no puede ponerse a su nivel.

[39] J A KOMONCHAK, a c , 568-573. La Nota de la SCDF *Sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión* (28-5-1992) afirmaba la anterioridad ontológica y temporal de la Iglesia Universal y presentaba a las «ecclesiae in et ex Ecclesia» como explicitación de la fórmula conciliar «a imagen de la Iglesia Universal»; pretende con ello contrapesar la postura de quienes no comprenden adecuadamente la eclesiología de comunión al separar ambas magnitudes (o incluso al contraponerlas) olvidando su identidad en el misterio

[40] Cf P RODRIGUEZ, *La comunión en la Iglesia Un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe* ScrTh 24 (1992) 559-568, y Documento de trabajo del grupo mixto de la Iglesia Católica y del Consejo Ecumenico de las Iglesias, en A GONZALEZ MONTES (ed), EO II, 193ss

4. La conciliaridad en la comunión de iglesias

La práctica conciliar constituye una expresión fundamental de la comunión entre las iglesias. Tanto el término griego *synodos* como el latino *concilium* designan la reunión de personas con el fin de reflexionar, discutir, debatir o decidir [41]. Con sentido técnico se introduce en el lenguaje cristiano en el siglo III [42].

La praxis conciliar se manifiesta ya a mitad del siglo II cuando se plantea la crisis montanista o la controversia acerca de la fecha de la Pascua. Una vez afianzada la autoridad personal del obispo y su conciencia de defender *in solidum* la tradición apostólica, se van produciendo reuniones de obispos con el objetivo de mantener la comunión entre las iglesias cuando surgen problemas o debates que rebasan el ámbito simplemente local. Como elementos de la autoconciencia conciliar se pueden mencionar los siguientes [43]:

a) Los obispos, al congregarse, representan a la Iglesia y llevan su voz, expresan el «nosotros» eclesial. No crea el concilio la realidad que expresa, es el momento en el que deviene consciente. Los obispos no hablan o actúan por tanto como personas privadas, sino como jueces y testigos de la fe común. Cada uno de ellos se identifica y se reencuentra en la comunión de todos, porque entre todos conservan la memoria de la Iglesia. Su cualidad de testigos auténticos de la tradición apostólica justifica en último término el protagonismo de los obispos en los concilios.

b) La expresión «in unum convenire» [44] designa no sólo el consenso al que se llega en virtud de la fe común, sino la asamblea misma, el venir a juntarse, el estar reunidos, la asamblea como celebración. No bastan las consultas previas. El hecho de reunirse en un lugar no es accidental. Es presupuesto para que aparezca como celebración.

c) La celebración encierra siempre un contexto y un espíritu litúrgico [45]. Si la conciliaridad la protagonizan los obispos se debe a

[41] Cf A Lumpe, *Zur Geschichte des Wortes «synodos» in der antiken christlichen Grazität* AHC 6 (1974) 40-53 y *Zur Geschichte der Worter «Concilium» und «Synodus» in der antiken christlichen Latinität* AHC 2 (1970) 1-21

[42] Tertuliano, *De ieiun* 13 (PL 2,972), de «sínodo de obispos» habla ya Dionisio de Alejandría, en HE VII, 5,5 (BAC II, 438)

[43] Y Congar, «Note sul concilio come assamblea e sulla conciliarità fondamentale della Chiesa», en *Orizzonti attuali della teologia* II (Paoline, Roma 1967) 145-184 y *Le Concile de Vatican II*, ed cit, 37ss.

[44] S Cipriano, *Ep* 66,1 (PL 4,398)

[45] El canon 5 de Nicea establece que los sínodos de primavera se tengan en la vigilia de cuaresma «para que sea alejada toda discordia y ofrecido el don con corazón puro».

que eran los presidentes de las eucaristías de las diversas iglesias que se reunían en concilio para confrontar la fe y para recibirse recíprocamente en la única eucaristía [46].

d) Junto a la *consensio universitatis* (de la totalidad de las iglesias) se da también la *consensio antiquitatis* [47], junto al consenso sincrónico el diacrónico. El consenso tiene por tanto una doble dimensión: horizontal y vertical. Por eso se leen y proclaman la Escritura y los textos centrales de los concilios anteriores. Los concilios son considerados como vehículos privilegiados de la transmisión de la *paradosis* apostólica en toda su pureza [48].

e) El consenso o la unanimidad no se consideran como logros de la investigación de la razón humana o como resultado del debate teológico, sino como don del Espíritu, como fruto de su acción, de su inspiración o sugerencia. Los concilios son «reunidos en el Espíritu» y presididos por Cristo. Los obispos no son más que órganos humanos de los auténticos protagonistas.

f) En el concilio la Iglesia reencuentra su misión, pues tarea suya es expresar la fe de siempre de forma nueva conforme a las circunstancias. Es el sentido profundo de la tradición viva: los concilios son momentos autónomos de la tradición eclesial en su confrontación con las necesidades de la época [49].

g) Los concilios realizan la integración de la diversidad de iglesias, desde su multiforme variedad, en la comunión católica. La unidad brota no de la imposición, sino del reencuentro en la comunión y en la unidad previamente dada y testificada. Cada iglesia podrá conservar sus peculiaridades, pero en la unanimidad de la fe se afirma como la Iglesia de Jesucristo.

La práctica conciliar ha mostrado realizaciones diversas: concilios patriarcales, plenarios, primaciales, nacionales, generales... Haremos una breve alusión a los que poseen un rango más significativo: provinciales y ecuménicos.

Los *concilios provinciales* son los más antiguos y los más cercanos a la experiencia de las iglesias. Se realizan para afrontar los pro-

[46] J D ZIZIOULAS, *The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council*, en *Councils and the Ecumenical Movement* (Ginebra 1968) 51

[47] La formula corresponde a Vicente de Lerins; cf H J SIEBEN, *Die Konzilsidee der alten Kirche* (Paderborn 1979) 515.

[48] *Ib* 223ss. Hablando de la fe nicena dice Atanasio esa fe «Cristo la ha regalado, los apóstoles la han predicado, la han transmitido los Padres que se reunieron en Nicea de toda la ecumene» *Ep ad Afros* 1 (PG 26,1029A) No hay sin embargo reflexión directa sobre los criterios que hicieron posible tal transmisión· H J. SIEBEN, o c , 225ss

[49] *Ib* 264ss

blemas de un conjunto de diócesis vecinas, vinculadas especialmente por razones culturales o históricas, para afrontar los problemas comunes o para aplicar las decisiones de concilios de rango superior. Ya Nicea ordenó su celebración semestral. La necesaria celebración periódica ha sido urgida por normas conciliares posteriores. Pero como tónica han tenido una existencia lánguida y una frecuencia muy escasa [50]. Actualmente casi han desaparecido ante el protagonismo de las Conferencias Episcopales.

Son numerosos los factores que explican este decaimiento: la poca eficacia de los metropolitanos, la dificultad de los viajes, la heterogeneidad de las diócesis, la reticencia de los poderes políticos ante reuniones episcopales, necesidad de enviar a la Congregación del Concilio los decretos para su aprobación definitiva... Este proceso histórico deja ver una curiosa paradoja: se da una práctica conciliar escasa y sin embargo de la conciencia eclesial brota la necesidad de urgir su celebración. En general, podemos decir que la maduración en la conciencia de la comunión entre las iglesias es el presupuesto clave para que la práctica conciliar tenga lugar entre iglesias vecinas.

El *concilio ecuménico* es la máxima actuación visible de la comunión católica. Aunque resulta difícil una definición teológica formal y es muy discutido el elenco preciso de ellos, el concilio ecuménico es considerado como órgano máximo de la Iglesia Católica.

El primero que recibió tal calificativo fue el de Nicea. Tan alta fue su valoración que durante siglos ejerció un auténtico monopolio como concilio por antonomasia [51]. Posteriormente pasó a ser un concilio al que seguirían otros como piedras miliarias de la tradición y de la autoconciencia eclesial.

No resultan claros los criterios que otorgan el carácter ecuménico a determinados concilios. Era básico sin duda que cada iglesia reconociera la homogeneidad de las definiciones y disposiciones conciliares con la tradición apostólica que también ella conservaba con fidelidad. La recepción por parte de la *communio ecclesiarum* garantizaba que no se desviaba de la fe. En esa recepción se condensaba el doble consenso ya aludido. Pero resulta sin embargo difícil esperar la unanimidad absoluta de todos los obispos. E igualmente, salvo algunas excepciones [52], establecer cuáles han sido objeto de una re-

[50] Letran IV los estableció anualmente, Trento cada tres años, el Código de 1917 cada veinte años (el actual ha evitado precisiones al respecto) Como ejemplo se puede decir que en el Occidente latino entre 1054 y 1350 se celebraron 750, que representan un 5 por 100 de los que debiera haber habido

[51] H J. SIEBEN, o c , 231ss; hasta el siglo v no se rompe ese «monopolio»

[52] Como portavoz de la opinión común pueden valer estas palabras de Gregorio Magno «Aceptamos los cuatro concilios de la santa Iglesia universal como los cuatro libros del Santo Evangelio», *Ep* III, 10 (PL 77,613) Como es obvio, se refiere a

cepción auténticamente universal. Por eso se fue abriendo camino, como condición indispensable para que un concilio sea reconocido como ecuménico, la aceptación del obispo de Roma. Es la postura que ha ratificado LG 22.

El carácter episcopal y la comunión con Roma de un lado, y su carácter extraordinario respecto a la naturaleza de la Iglesia de otro, permiten valorar dos concepciones alternativas del concilio ecuménico.

El *conciliarismo* en la Edad Media representa la mayor novedad en la concepción del concilio desde sus orígenes. Al comprender a la Iglesia como una corporación, sujeto de todos los derechos, se asumen las ideas políticas de Aristóteles y se ve el concilio como la asamblea de la Iglesia [53]. Precedido por Conrado del Gelnhausen y Enrique de Langenstein, Marsilio de Padua despliega todas sus consecuencias: el concilio no es asamblea de jefes, en cuanto sucesores de los apóstoles, sino de representantes de todos los fieles en virtud del mandato que reciben de éstos; como una ley es tanto mejor cuantos más participen en la decisión, se ha de dar delegación y representación en algunos a fin de que todas las provincias y estamentos se sientan presentes y protagonistas [54]. El concilio de Basilea es un ejemplo práctico de la influencia de semejantes ideas. De este modo quedaba alterada no sólo la concepción tradicional del concilio ecuménico, sino de la misma naturaleza de la Iglesia. Por ello suscitó la reacción que ya conocemos.

Más recientemente se ha reabierto el intento de hacer converger más estrechamente *concilio e Iglesia.* La Iglesia en cuanto tal es el concilio convocado por Dios mismo («concilio ecuménico por convocación divina»). Frente a ello los concilios ecuménicos concretos aparecen como concilios de convocación humana. El concilio ecuménico, por tanto, deriva de la estructura misma de la Iglesia. En consecuencia debería realizarse desde el sacerdocio común de los fieles y no como reunión de obispos. No habría razones para excluir a los laicos de los concilios ecuménicos [55]. Estas perspectivas no tienen en cuenta que concilio e Iglesia representan modos de convocación cualitativamente distintos, y olvidan las exigencias de la eu-

Nicea, Constantinopla I, Éfeso y Calcedonia. De la Iglesia antigua se aceptarán fácilmente como tales Constantinopla II y III y Nicea II. Sobre la dificultad y variedad de las listas cf. H. J. SIEBEN, *Konzılsidee von der Reformation bis zur Aufklärung* (Paderborn 1988) 197ss.

[53] H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters* (Paderborn 1984) 344ss.

[54] DP I, 12,5; II, 20,2.

[55] H. KUENG, *Iglesia en concilio* (Sigueme, Salamanca 1965) 63ss y *Estructuras de la Iglesia* (Estela, Barcelona 1965) 17-26 y 83-106.

caristía y el ministerio de quienes la presiden [56]; éstos se reúnen en concilio para reconocerse en la unanimidad de la tradición de fe. El concilio, en definitiva, no es la Iglesia, es un acontecimiento fundamental de su vida [57], en el cual los obispos ejercen su protagonismo como testigos auténticos de la tradición apostólica.

Las *conferencias episcopales* son una realidad reciente en la Iglesia Católica, cuya aparición y desarrollo ha coincidido con la práctica desaparición de los concilios particulares. Desde el punto de vista eclesiológico no interesa tanto determinar si han sido causa efectiva de la desaparición de los concilios cuanto determinar su relación con ellos y, en definitiva, el estatuto eclesial de las conferencias episcopales.

A lo largo del siglo XIX en algunos países europeos (Irlanda, Bélgica, Alemania...) se hicieron frecuentes reuniones de obispos para debatir los problemas que a la misión de la Iglesia planteaban las nuevas circunstancias históricas (separación Iglesia-Estado, laicismo...). No se pretendía con ello obtener mayores niveles de descentralización ni obedecían a fuerzas centrífugas que aspiraran a la creación de Iglesias nacionales. Era la preocupación pastoral el factor decisivo que daría contenido y fuerza de futuro a una iniciativa y a una estructura nueva.

Tras las iniciales reticencias o incertidumbres por parte de Roma, amplían y consolidan su presencia y cohesión. Difuminadas todas las reservas, ChD 37 reconoce su carácter oficial y su sentido teológico: no se identifican con concilios plenarios o provinciales, pero el bien común y la *salus animarum* pueden exigir la coordinación y la unidad de acción pastoral entre los obispos. El motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6-8-1966) establece su constitución. El Sínodo de los obispos de 1969 las considera como expresión de la colegialidad y les reconoce una función magisterial. El Código de 1983 (c.447) y el Sinodo de los obispos de 1985 introducen sin embargo una inflexión: si bien las sitúan dentro de la comunión entre las iglesias [58], atenúan el alcance eclesiológico de las realizaciones parciales de la colegialidad, rebajan sus pretensiones magisteriales, orientan su acción al ámbito de la pastoral [59].

[56] J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios,* ed.cit., 178.
[57] Y. CONGAR, *Concile de Vatican II,* ed.cit., 39.
[58] Cf. la *Relación Final* II C 4.
[59] Es significativa la matización del c.447 respecto a ChD 38: el «munus suum pastorale» pasa a ser «munera quaedam pastoralia». Sobre las distintas posturas acerca de la capacidad magisterial de las Conferencias cf. A. ANTÓN, *Conferencias Episcopales, ¿instancias intermedias?* (Sígueme, Salamanca 1989) 307-436.

La valoración de las conferencias episcopales se mueve actualmente entre dos extremos: algunos tienden a reducirlas a meros instrumentos para una pastoral más adecuada y otros llegan a equipararlas a los concilios particulares. Intentaremos fijar una postura más equilibrada y matizada.

De hecho, las Conferencias están ocupando el espacio y asumiendo la función que los concilios particulares tuvieron en el pasado. Pero no se deben desatender las diferencias: los concilios son eventos extraordinarios y con connotaciones más explícitamente litúrgicas; por ello gozan de mayor poder legislativo. Por tanto, en su actual configuración, no se pueden identificar ambas instituciones.

Sería muy poco reconducirlas a instrumentos de carácter pastoral. LG 23 y ChD 36-38 sugieren la analogía de los concilios provinciales y de los patriarcados para valorar teológicamente a las Conferencias Episcopales. Por esa vía orientan a la comunión de iglesias que se expresa conciliarmente y a la colegialidad episcopal que se actúa o realiza de modos diversos. Los patriarcados, por ejemplo, ni se remontan a los orígenes de la Iglesia ni encuentran apoyos en el Nuevo Testamento. Pero resultaría inexacto reducirlos a mero derecho eclesiástico. Brotan de la lógica de la comunión eclesial que se refleja en determinadas estructuras y que se articula de modo jerárquico. Por eso se les considera producto de la divina providencia.

Hay que flexibilizar la distinción rígida entre derecho divino y derecho eclesiástico e igualmente entre la colegialidad en sentido estricto (por ejemplo, el concilio ecuménico) y el «afecto colegial» (cf. LG 22-23). Existen realizaciones parciales de la colegialidad que brotan de la realidad sacramental que une a los obispos, y asimismo el misterio de la comunión eclesial se manifiesta a niveles distintos. En ese nivel hay que situar a las Conferencias: son expresión del espíritu de comunión que vive el obispo, como representante de su iglesia, en cuanto abierta a la comunión con las iglesias vecinas y, en ella, a la comunión católica [60].

[60] Y. CONGAR, *Entretiens d'automne* (París 1980) 20, sostiene que, a la luz de los concilios de la Edad Media, nadie hubiera dudado en considerar a las Conferencias Episcopales un concilio. De modo más ponderado A. ANTÓN, o.c., 268, las considera «actividad *verdaderamente* colegial, si bien en un sentido *parcial*».

CAPÍTULO VII

OTRAS REALIZACIONES DE LA IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA

CIOLA, N. (ed.), *La parrochia in un'ecclesiologia di comunione* (Dehoniane, Bolonia 1995); CAMPANINI, G. y G., *Familia:* Nuevo Diccionario de Espiritualidad (Paulinas, Madrid 1983) 543-554; CONCETTI, G., *La parroquia del Vaticano II* (Madrid 1969); FRANKEMÖLLE, H. (ed.), *Kirche von unten. Alternative Gemeinden* (Munich-Maguncia 1981); KLIAN, S. J., *Theological Models for the Parish* (Nueva York 1977); MAAS-EWERD, TH., *Liturgie und Pfarrei. Einfluss der liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei in deutschen Sprachgebiet* (Paderborn 1969); MARTELET, G., *Amor conyugal y renovación conciliar* (Desclée, Bilbao 1968); SECONDIN, B., *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa* (Paoline, Cinisello Balsamo [Milán] 1991); SECRETARIADO DIOCESANO DE CATEQUESIS DE MADRID, *Comunidades plurales en la Iglesia* (Paulinas, Madrid 1981); VELA, J. A., *Las comunidades eclesiales de base y una iglesia nueva* (Buenos Aires 1970[3]).

Las iglesias particulares forman parte de la estructura esencial de la Iglesia. En ellas y por ellas la Iglesia de Cristo se hace acontecimiento e historia real y enriquece su unidad en la pluriformidad. Pero existen otras realizaciones de la Iglesia que revisten gran importancia porque en ellas los bautizados viven su eclesialidad de modo más concreto y directo. También en ellas la Iglesia se hace acontecimiento e historia. También en ellas la unidad se puede enriquecer si se vive en la comunión de las iglesias en el sentido que venimos exponiendo. Deben en consecuencia ser objeto de nuestra atención a fin de fijar su auténtico estatuto eclesiológico.

1. La parroquia [1]

Durante muchos siglos la parroquia ha sido la figura básica de la Iglesia. Como marco del encuadramiento de los bautizados, estructuraba la geografía eclesial y su modo de presencia pública. Sin embargo, su estudio quedaba reducido al ámbito de lo jurídico o admi-

[1] Cf. C. FLORISTÁN, *La parroquia, comunidad eucarística* (Marova, Madrid 1964); V. BO, *La parroquia. Pasado y futuro* (Madrid 1978); J.-C. PERISSET, *La paroisse. Commentaire des canons 515-572* (París 1989); E. BUENO, *Teología de la Parroquia:* Teología y Catequesis 28 (1988) 519-540.

nistrativo, no ocupaba apenas espacio en las reflexiones sistemáticas de eclesiologia

Su posición ha quedado profundamente alterada en los tiempos recientes La configuración de la sociedad moderna y el proceso de secularizacion le han hecho perder la función de encuadramiento Pero su mayor desafío nace de la misma vida eclesial para muchos la parroquia, apoyada en el territorio y en la inercia, no permite expresar con nitidez y transparencia la pertenencia eclesial, incapacitada para ser una auténtica comunidad, debería ser suplantada o complementada por estructuras alternativas (movimientos y asociaciones)

Pero precisamente a lo largo de este siglo tres factores han alentado la posibilidad de que este período de crisis pueda ser el de su redescubrimiento *a)* la revalorización de la liturgia y particularmente de la eucaristía permite destacar la naturaleza misterica de la parroquia y su carácter de célula orgánica del Cuerpo Místico de Cristo [2], *b)* la constatación de numerosos ámbitos descristianizados en su entorno permitió poner de relieve su dimension misionera y su carácter de protagonista si se sitúa en estado de misión [3], *c)* a la luz del significado antropologico del territorio y de la celebración de la fe cristiana en las dimensiones cotidianas de la existencia se pudo ver la parroquia como la primera realización de la Iglesia como evento, como acontecimiento [4]

Las nuevas exigencias de la evangelización, sin embargo, seguian dejando en evidencia las insuficiencias de la parroquia la anemia de la mision, la distancia respecto a la cultura del entorno, la esclerotizacion de una catequesis carente de provocación y ajena a la vida, la dureza de corazon respecto a las exigencias de comunion que demandan los nuevos movimientos [5] En definitiva, para los críticos su estilo rutinario y su anquilosamiento refutan el sentido del nombre que la designa, *paroikia,* que heredó de la diócesis [6] ¿Puede seguir siendo ámbito fundamental de pertenencia e insercion eclesial?

Para superar estas acusaciones e insuficiencias la parroquia debe ante todo recuperar la conciencia de su identidad surgio como pro-

[2] A WINTERSIG, *Le realisme mystique de la paroisse* LMD 5 (1946) 15-26 (el texto original es de 1925)

[3] La obra representativa de G MICHONNEAU, *Paroisse communaute missionnaire* es de 1948

[4] K RAHNER, «Zur Theologie der Pfarre», en AA VV, *Die Pfarre Von der Theologie zur Praxis* (Friburgo i Br 1956) 27-39, «Reflexiones pacificas sobre el principio parroquial», en *Escritos de Teologia* II, 305-347

[5] Como ejemplo y sintoma cf A FALLICO, *Le cinque piaghe della parrochia italiana Tra diagnosi e terapia* (Catania 1995)

[6] Todavia en el siglo IV designa a la iglesia local, posteriormente paso a designar a la parte rural en su conjunto, para reducirse ulteriormente a la actual parroquia

ducto de la contingencia histórica, pero en ella se escondía una profunda lógica que hará descubrir su estrecha analogía con la iglesia particular Es ésta la que nos interesa poner de manifiesto a fin de que aparezca como realización de la Iglesia en un lugar

Inicialmente no había más que la única *ekklesia* y la única eucaristía presidida por el obispo en el seno de su presbiterio A partir del siglo III la situación cambiaría a medida que aumentaba el número de los cristianos Van surgiendo los *tituli* o *domus ecclesiae* (casas de la asamblea) para atender a diversos grupos de cristianos que no podían acudir a la eucaristía del obispo Es un momento delicado de transición en el que se corría un peligro que el obispo quedara en la lejanía, como el jefe de un organismo social, y no como el presidente de la única eucaristía [7] A partir de ahora va a ser el presbítero el que presida las eucaristías plurales de la iglesia [8]

Este peligro fue contrarrestado por símbolos cargados de relevancia eclesiológica Para salvaguardar la unidad con la eucaristía del obispo se llevaba el *fermentum,* fragmento del pan consagrado en la eucaristía episcopal, para que fuera inmergido en el cáliz del presbítero Se indicaba con ello que la eucaristía de éste no era mas que prolongación de la eucaristía de aquél Otro símbolo eclesiológico se produjo en la rearticulación de la iniciación cristiana en Occidente el presbítero iniciaba los ritos bautismales, pero la consumación o perfección (la actual confirmación) quedaba reservada al obispo, como ministro de la unidad y comunión de la iglesia local

Las parroquias fueron surgiendo, como se ve, por la adjudicación a los presbíteros de porciones de la comunidad diocesana Así se evitó otra posible alternativa, la multiplicación de diócesis [9] La parroquia, desde su nacimiento, lleva en su esencia la prolongación de la iglesia particular y de la eucaristía episcopal, que se despliega para que la realidad eclesial sea realmente una experiencia concreta La estrecha vinculación a la diócesis es destacada por el Vaticano II la parroquia es célula de la iglesia local (AA 10), hace visible en su lugar a la Iglesia universal (LG 28), representa a la Iglesia visible extendida por todo el mundo (SC 42), el presbítero hace presente al obispo en cada congregación local de fieles (PO 5)

[7] ZIZIOULAS destaca la relevancia eclesiológica del hecho, cf J FONTBONA, o c, 107ss

[8] Sobre el proceso histórico en Roma, en buena medida extrapolable a otras metrópolis, cf N M -D BOULET, *Titres urbains et communaute dans la Rome chretienne* LMD 36 (1953) 19-32

[9] El c 6 del concilio de Sardes determinó que en los centros pequeños bastaba un presbítero sin recurrir a nombrar a un obispo, a fin de que no quedara desacreditado el título episcopal y su autoridad

La parroquia es «la localizacion última de la Iglesia la misma Iglesia que vive en las casas de sus hijos y de sus hijas» (ChL 26), una realizacion del Pueblo de Dios parcial en sentido cuantitativo pero global en sentido cualitativo [10] En la parroquia la Iglesia entra en el «lugar» de lo cotidiano, en el espacio intersubjetivo de las relaciones sociales, toma cuerpo en lo territorial, el elemento más objetivo de la existencia colectiva

Por este carácter básico y fundamental abre un espacio de pertenencia previa a cualquier determinación ulterior Espacio radicalmente abierto por la heterogeneidad de miembros que arrastra consigo incluso las divisiones que la experiencia va creando Ámbito marcadamente «popular» porque posee una publicidad general, en medio de las calles y de las plazas [11] Por este carácter previo y desnudo, por su capacidad de apertura y de acogida, la parroquia deja ver el carácter maternal de la Iglesia [12] Y en ello radica su catolicidad al congregar en unidad todas las diversidades humanas las inserta en la universalidad de la Iglesia, mediante el milagro de la reconciliación de hombres dispersos va realizando una labor humanizadora en medio de una sociedad rota y disgregada, como el corazon que humaniza el territorio [13]

Es por ello la parroquia espacio eclesial adecuado para crear una comunidad que viva para la misión Por el carácter global e inespecífico de su función puede llegar a ámbitos muy variados Pero ello sera eficaz si se realiza en clave de participación, de corresponsabilidad, de discernimiento de carismas y creación de ministerios, de complementariedad de grupos y movimientos [14] Con este horizonte la parroquia saldrá de la situación de cristiandad en que se dibujó su figura básica para abrirse a las exigencias de la misión evangelizadora de la Iglesia Asi podrá ser el factor de mayor revitalización y renovación pastoral de las diócesis

La parroquia es insustituible, pero insuficiente Insuficiente porque debe contar con otras realidades eclesiales De un lado porque la

[10] Cf *Congreso «Parroquia evangelizadora»* (Madrid 1989) 114, cf F Cocco PALMERIO, *Il concetto di parrochia nel Vaticano II* ScCat 106 (1978) 123-142 y Per 70 (1981) 119-140, D SCARAMUZZI, *Parrochia ed ecclesiologia* Riv di ScRel 10 (1996) 399-416

[11] Cf *Congreso «Parroquia evangelizadora»* ed cit, 113ss

[12] «La parroquia hace vivo y operante el misterio de la Iglesia La Iglesia se hace particularmente visible en la parroquia, cual verdadera madre de todos, cualquiera que sea el sexo, la edad, la condicion social, economica y cultural En la parroquia la Iglesia muestra verdaderamente la maternidad que se revela a todos Vive en medio de las casas de los hijos de Dios», Juan Pablo II en el discurso a los obispos de Lombardia, 18-12-1986, en *Ins* IX/2, 1986

[13] P MAZZOLARI, *Lettera sulla parrochia Invito alla discussione* (Bolonia 1979), cf la ponencia 2 del congreso citado, 93-126

[14] P ZUPPA, *Pastorale della comunita Luoghi e modelli di rinovamento* RivSc Rel 10 (1996) 361-398

complejidad de la situación requiere medios o especializaciones de que no dispone la parroquia Y de otro porque existen otras realizaciones eclesiales con las que debe armonizarse en comunión

2 La iglesia doméstica

En sus orígenes la Iglesia en lo concreto hundio sus raíces en la experiencia común humana de la familia La iglesia no existia junto a las casas privadas de los cristianos, existía en ellas Las familias enteras se convertían y su ambito de residencia servía para la celebración liturgica (cf Hch 18,8) La familia jugaba de este modo un papel central en la edificacion de la Iglesia y aportaba un fuerte sentido de fraternidad y comunidad El amor humano vinculaba la experiencia humana y la realidad eclesial Y la Iglesia podía presentarse como una nueva familia [15]

La evolución posterior experimentó notables desplazamientos En una Iglesia de masas la familia era contemplada como ámbito para vivir la doctrina cristiana o para facilitar la socialización cristiana Cuando esa estructura quebro, la familia se ofrecia como medio para recrear el tejido cristiano de la sociedad La experiencia eclesial como familia se reducia al ámbito monastico o a círculos especiales de cristianos El espacio profano de la familia parecia no prestarse adecuadamente para ello

Mas recientemente se ha vuelto a descubrir a la familia como realización de la Iglesia porque de hecho desvela algo profundo de su naturaleza [16] Se recuperan ecos de la tradicion, como Juan Crisostomo, que llamaba a la familia «pequeña iglesia» «Mujeres y niños no están en situacion inferior a los mayores ascetas La santidad es posible para todos porque las casas cristianas son una pequeña iglesia Dentro de la familia cristiana están presentes todos los elementos importantes de la Iglesia la mesa de la Palabra, la hospitalidad, el testimonio de la fe y especialmente la presencia de Cristo» [17]

LG 11 habla de la familia como de «cierta iglesia doméstica» Juan Pablo II ha desarrollado la profunda analogía entre Iglesia y familia Sobre el trasfondo de la alianza de Dios con su Pueblo y de Cristo con su Iglesia, la familia se destaca como una «iglesia en miniatura»

[15] P Lampe, *Family in Church and Society of New Testament Times* Afirmation 5 (1992) 8, cf R Aguirre, *La casa como estructura base del cristianismo primitivo las iglesias domesticas* EE 58 (1984) 27-51, R J Banks, *Paul s Idea of Community The Early House Churches in their Historical Setting* (Grand Rapids 1980)

[16] M A Foley, *Toward an Ecclesiology of the Domestic Church* EeT 27 (1996) 351-373

[17] Hom 21 sobre Ef 6,1-4 y Hom 20 sobre Ef 5,22-33 (PG 62,136-156)

(FC 49). La familia deviene Iglesia porque conoce la dinámica de recibir y dar al mismo tiempo [18]. Participa a su modo en la misión salvífica de la Iglesia porque refleja el mismo amor de Dios a su Pueblo y de Cristo a su Iglesia (FC 17), realiza una experiencia nueva y original de comunión (FC 21) y de comunidad (FC 50).

Muchas de sus actividades pueden ser leídas eclesiológicamente. La familia hace posible la primera experiencia de iglesia (FC 39), puede significar el amor cristiano a los alejados (FC 54), realiza una función sacerdotal en la medida en que a través de las realidades cotidianas vaya contribuyendo a la edificación del Reino de Dios (FC 49,55)... Los padres ven reconocido como un ministerio el ejercicio de autoridad en el seno de la familia (FC 21), la educación de los hijos (FC 39), catequizarlos y evangelizarlos (FC 52-53)... Por todo ello puede también ser considerada «célula de mayor importancia» para la Iglesia [19].

3. **Comunidades eclesiales de base** (CEB) [20]

La territorialidad no cumple ya su función anterior en la vida social a causa de la complejidad de la sociedad moderna y de la movilidad que la caracteriza. Por tanto, tampoco parece posible que la ejerza en la articulación de la Iglesia, especialmente bajo su forma parroquial. Hemos considerado a la parroquia una forma insustituible pero insuficiente.

Para colmar estas insuficiencias han ido surgiendo otras realidades eclesiales que en cierta medida se sustraen al principio parroquial y al principio territorial. Nos referimos sobre todo a las CEB y a los nuevos movimientos. Vamos a acercarnos a ellos para captar sus pretensiones, su identidad y sus aportaciones a la comunión eclesial en sus diversos niveles.

La designación CEB engloba una tipología muy variada y de contornos imprecisos, determinada además por los contextos sociales y eclesiales en los que surgieron.

En Europa surgieron como expresión de la transformación social y cultural, que reclamaba experiencias comunitarias como alternativa al carácter anónimo de las instituciones y del estilo de vida moderna. Explosionó en torno al año 1968 en una gran variedad de grupos espontáneos, antiinstitucionales, que experimentaban prácticas alternativas o «salvajes» al margen de toda regulación normati-

[18] G. Peelman, *La famille:* EeT 12 (1981) 99-100.
[19] Juan Pablo II el 1-6-1989 *(Ins* XII/1, 1425).
[20] Cf. J. Marins, *Comunidad eclesial de base. Curso Fundamental* (Lima 1972) y el n.104 de Concilium (año 1975) dedicado a *Comunidades de base.*

va. En la Iglesia se hacían presentes bajo formas contestatarias que en gran medida cuestionaban la estructura ministerial heredada de la tradición.

Mayor relevancia eclesial, por su recepción amplia y por su duración, han adquirido en América Latina. Sus precedentes se encuentran en la década de los cincuenta en Brasil. Para la evangelización en contextos de bautizados que tenían poca frecuencia sacramental debido a la escasa presencia de presbíteros, se intentó formar catequistas que mantuvieran la animación pastoral del pueblo cristiano. Posteriormente se crea el «Movimiento para la educación de base», centrado en programas de formación religiosa y de concientización social. En la década de los sesenta se van afirmando comunidades, fundamentalmente de laicos, en torno a estos objetivos. Medellín en 1968 representa su reconocimiento: son «célula inicial de estructura eclesial y foco de evangelización», ya que constituyen un ámbito de vivencia de la comunión por ser un grupo homogéneo que facilita el trato personal entre sus miembros; deben por ello responsabilizarse de la expansión de la fe actuando a la vez como factor de promoción humana y de desarrollo [21]. Puebla en 1979 también las considera «a manera de célula de la gran comunidad» (n.641), y reconoce su característica «de base» como expresión del amor preferencial de la Iglesia por el pueblo sencillo; se afirma pueden ser para la Iglesia una gran fuerza de renovación.

A partir de los años setenta surgen también en África, aquí por iniciativa de los mismos obispos. El futuro de la Iglesia ha de pasar por las pequeñas comunidades más que por las grandes estructuras anónimas. De modo especial en África pueden contribuir a hacer que sus iglesias sean realmente inculturadas, implicadas en los dinamismos sociales. Se les reconoce por tanto una gran fuerza misionera. Recibirán el nombre de Communautés Ecclésiales Vivantes o Small Christian Communities.

Las CEB dan gran importancia a la oración y a la celebración de una liturgia participada y viva. Su peculiaridad radica en la lectura de la realidad a la luz de la Palabra de Dios y de las exigencias del Reino, pero en orden a la praxis, al compromiso socio-político. Desde nuestro punto de vista interesa destacar su autoconciencia eclesial.

Se consideran un modo nuevo de ser Iglesia, autorrealización de la Iglesia. La Iglesia se hace presente en la comunidad porque son el nivel fundamental de la vida cristiana: experiencia comunitaria, protagonismo de los laicos, inserción en la realidad, modos directos y personales de comunicación, flexibilidad ministerial y carismática...

[21] Cf. el n.10 del Documento de Pastoral Conjunta.

No se consideran por tanto como sección incompleta de la organización eclesial destinada a ser asumida en otros niveles superiores para ser Iglesia. Se ven como expresión legítima de la Iglesia. Si bien en principio no se sitúan como sustitución de las estructuras territoriales, reivindican la pretensión de ser uno de sus elementos constitutivos. En este sentido se insertan como factor dinámico de eclesiogénesis de cara a configurar un nuevo rostro de Iglesia.

Para fijar su estatuto eclesiológico deben ser tenidos en cuenta fundamentalmente dos factores que permitan eliminar sus posibles ambigüedades.

De un lado hay que reconocerles su carácter profético en la Iglesia: tanto por la incidencia puesta en el factor comunitario como por la preferencia por pobres y marginados, por las «mayorías populares»; desde esta doble clave pueden aportar una notable contribución a la figura de la Iglesia. Pero deben evitar que el término *base* sea comprendido en la clave marxista que ya mencionábamos al tratar de la «Iglesia popular» [22]. Puebla advertía del peligro de que valoren su ideología más que la fe, por lo que recuerda que la política debe ser leída a partir del evangelio y no al revés (n.559).

Por otro lado se les debe reconocer su creatividad ministerial y la importancia del factor interpersonal. Pero ahí radica el peligro del aislamiento o de la autosuficiencia, de considerarse la única y auténtica Iglesia de Cristo (cf. EN 58), especialmente si se desvinculan de los ministerios de unidad en el caso de que los consideren exponentes de un poder opresor. Superada esta tentación, constituyen una gran esperanza para la Iglesia: su compromiso por la liberación integral del hombre enriquece la Iglesia y amplía el espacio de la comunión [23].

4. Los nuevos movimientos [24]

Como en el caso de las CEB, ofrecen una amplia tipología que dificulta su definición y su identificación. No siempre resulta fácil distinguirlos de la variedad de comunidades eclesiales que han ido

[22] R Garaudy, *La «base» en el marxismo y en el cristianismo* Conc 104 (1975) 62-75 puede servir como exponente del acuerdo entre la concepción cristiana y marxista; el problema se plantea especialmente cuando se denuncia la «expropiación» que padecen los laicos porque se ven privados del tener, del saber y del poder a causa del monopolio clerical sobre los medios religiosos

[23] Cf. *Libertad cristiana y liberación* n.69

[24] A Favale (ed), *Movimenti ecclesiali contemporanei Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche* (Roma 1982); B Secondin, *Segni di profezia nella Chiesa Comunità, gruppi, movimenti* (Milán 1987) y *I nuovi protagonisti Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa* (Cinisello Balsamo [Milán] 1991).

surgiendo los últimos lustros. Ellos mismos se muestran reticentes a reconocerse en tal designación [25].

Representan una novedad significativa en la reconfiguración eclesial y sobre todo en sus pretensiones eclesiológicas. En cierta medida prolongan el desarrollo de asociaciones de laicos que surcan la historia de la Iglesia. Pero igualmente desbordan los planteamientos de éstas: se consideran «formas de autorrealización de la Iglesia». Pretenden ser más que un grupo de laicos que se asocian para vivir en común el carisma del fundador. Por ello plantean un desafío a la comunión en la Iglesia, a la conjugación de la Iglesia universal con las iglesias particulares.

Entre las causas que han facilitado su floración juegan un importante papel los factores socio-culturales: el malestar de una civilización anónima y masificada, la necesidad de la comunicación y de experiencias comunitarias, el estado de indefensión ante el sinsentido de un tipo de civilización, la reacción frente a la secularización y la racionalización que apagan las preguntas del corazón, la falta de respuesta de la sociedad civil a las preguntas radicales de la persona...

Entre las causas de carácter intraeclesial se pueden mencionar las siguientes: el deseo de superar la distancia fe-vida que se da en numerosos cristianos, la nostalgia de insertarse en un «nosotros» que dé seguridad y consuelo, la necesidad de una mayor hondura religiosa y de una mayor participación en la misión de la Iglesia, el ansia de superar la falta de relevancia social de organismos e instituciones eclesiales... Por ello acentuarán los rasgos de la experiencia comunitaria: relaciones cercanas y cordiales, organización elástica y participativa, transparencia e inmediatez en la pertenencia, creación de ámbitos de conversión y de renovación bautismal permanente...

Interesa captar la novedad eclesial, su modo nuevo de sentirse Iglesia. La pertenencia eclesial está mediada por la pertenencia al movimiento, que llega a convertirse en el lugar de la iniciación cristiana. Ello está facilitado porque poseen sus propios presbíteros, sin que ello atente contra la autonomía o la corresponsabilidad laical. En principio no cuestionan la autoridad, si bien les mueve cierta tendencia a apropiársela.

De modo más preciso podemos sintetizar su peculiaridad en haber pasado de la teología del laicado a la conciencia de ser autorrea-

[25] Se suelen considerar, bajo tal denominación, entre los más conocidos: Comunión y Liberación, Movimiento Focolar, Comunidades neocatecumenales, Renovación carismática Cf su propia presentación en *I movimenti nella Chiesa negli anni 80* Atti del primo Convegno Internazionale (Roma 23-27 novembre 1981, Jaca Book, Milán 1982) El segundo está publicado en *I movimenti nella Chiesa* (Nuovo Mondo, Milán 1987).

lización de la Iglesia [26]. El Vaticano II todavía centra sus reflexiones sobre la participación de los laicos en la figura de asociaciones, si bien admite formas plurales. La década de los ochenta muestra que para los nuevos movimientos tales estructuras resultan insuficientes. Su primer congreso muestra claramente una autoconciencia distinta. Juan Pablo II (apelando a LG 12) los sitúa en el orden del carisma y realza su estatuto eclesial dado que «la Iglesia misma es un movimiento» [27]. Por analogía ellos pueden considerarse «la Iglesia en movimiento». Con ello se plantea, más allá de la relación carisma/institución, la cuestión de armonizar la diversidad de sujetos en que se actualiza el misterio de la Iglesia y de establecer la relación que las varias figuras de la *communio* guardan con la naturaleza de la Iglesia.

A partir de considerarse «formas de autorrealización de la Iglesia» solicitan una mayor representatividad eclesial y una mayor autonomía. La tensión introducida no se plantea tanto a nivel de las relaciones con la parroquia cuanto a nivel de la relación con los pastores de las diversas iglesias particulares. En ese nivel su autoconciencia puede transformarse en la macropretensión de ser iglesia paralela (apoyados en su carácter supradiocesano y en la admisión de miembros presbíteros). Desde otro ángulo de vista, Juan Pablo II señalaba los mismos peligros: absolutización de la propia experiencia y extrañamiento de la vida pastoral [28]. La tensión se expresó con claridad en el Sínodo de los obispos de 1987: «ningún carisma puede justificar una exención respecto a la autoridad a la que corresponde dirigir el camino común», sostenía el cardenal Martini [29]; «cuando un carisma está más referido y alimentado por la relación con la Iglesia universal tanto más intensifica la fuerza edificadora de la iglesia particular», defendía L. Giusanni [30].

El Sínodo intentó una vía de solución ratificando la autoridad de los pastores en el ordenamiento de las iglesias particulares. Pero este principio debe conjugarse con otro: ChL 29-31 reconoce que no existen como concesión de la autoridad, sino como expresión del dinamismo del bautismo que empuja a todos a participar activamente en la comunión y en la misión de la Iglesia. De cara al discerni-

[26] F G BRAMBILLA, *Le aggregazioni ecclesiali nei documenti del Magistero dal Concilio fino a oggi* ScCat 116 (1988) 461-511 y S DIANICH, *Le nuove comunità e la «grande Chiesa», un problema ecclesiologico* ScCat 116 (1988) 512-529

[27] *Ins* IV/2,305-306; cf F G BRAMBILLA, a c , 499

[28] *Ins* VII/2,290-292 Los obispos españoles han publicado sobre este tema *La comunión eclesial* (1978) y *Servicio pastoral a las pequeñas comunidades cristianas* (1982) Interesa también la intervención del Pontificio Consejo de Laicos *I sacerdoti nelle associazioni dei fedeli* (1981)

[29] G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1987* (Roma 1989) 320

[30] *Ib* 282

miento establece algunos «criterios de eclesialidad»: primado de la santidad, confesión de la fe católica en fidelidad al Magisterio, comunión firme y convencida con el Papa y el obispo, conformidad y participación en el fin apostólico de la Iglesia.

Los nuevos movimientos son un signo de profecía en la Iglesia y para las iglesias. Reivindican y ejercen un protagonismo que les corresponde. Pero no basta que se integren genéricamente en la misión de la Iglesia. Sería una abstracción pasar al nivel de la Iglesia universal si no es desde y en la iglesia local. La referencia a la iglesia local no es por ello instancia segunda respecto al carisma, sino que pertenece a la legitimidad de su ejercicio, ya que existe para la edificación de la Iglesia [31].

[31] Cf. S. Dianich, a.c.

CAPÍTULO VIII

EL ECUMENISMO, SERVICIO A LA UNIDAD

BIBLIOGRAFÍA

BEINERT, W., *Konziliarität der Kirche. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie:* Catholica 33 (1979) 81-108; CIOFFARI, G., *L'ecclesiologia ortodossa. Problemi e prospettive* (Centro Ecumenico S. Nicola, Bari 1992); CONTE, G.-RICA, P., *Il futuro dell'ecumenismo: un concilio di tutte le Chiese?* (Turín 1978); Communio/Koinonia. *Ein neutestamentlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung* (Estrasburgo 1990); GASSMAN, G. (ed.), *Documentary History of Faith and Order 1963-1993* (Ginebra 1993); LE GUILLOU, M. J., *Mission et Unité* (París 1960); SARTORI, L., *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto* (Queriniana, Brescia 1989); THILS, G., *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (Lovaina 1955); VISCHER, L., *The Unity we seek. Origin and Meaning of the Concept «Conciliar Fellowship»:* Vidyajyoti 42 (1978) 198-211.

La unidad de la Iglesia se realiza en la multiplicidad de iglesias locales. La comunión de las diferencias enriquece y hace concreta la unidad. Pero para ello se requiere que las iglesias se reconozcan y reciban mutuamente de modo especial en la eucaristía. Esa unidad y esa comunión quedan cuestionadas, sin embargo, cuando ese reconocimiento no se produce, cuando las iglesias se consideran incapaces de celebrar la eucaristía común. Esa ruptura de la unidad, esa quiebra de la comunión, es a la vez un problema y un escándalo. El esfuerzo ecuménico brota del dolor producido por esa herida en el Cuerpo de las iglesias.

1. El problema como escándalo

El estado de separación entre las iglesias es una situación que no debería darse. Es un atentado contra el ser de la Iglesia. Conviene fijar el nivel del problema. No es en cuanto tal la existencia de iglesias distintas lo que compromete la unidad, sino la existencia de iglesias que no se sienten mutuamente vinculadas. El problema no nace de las diferencias en sí mismas, sino de las diferencias excluyentes e incompatibles [1]. Incluso se puede afirmar que no es el confesionalismo lo que separa, sino el «chauvinismo confesional» que considera lo no-común como lo propiamente constitutivo y que en

[1] H. KUENG, *La Iglesia* (Barcelona 1970) 330.

consecuencia lo afirma y proclama frente a los otros. El drama de la separación se apoya en el anquilosamiento en lo propio, cuando se degrada la identidad en lo irreconciliable [2].

Y por debajo de todo ello se encuentran las diferencias reales en la confesión de la fe, la divergencia en las interpretaciones de la tradición apostólica, la distinta valoración que se otorga al magisterio de la Iglesia y a la responsabilidad de los ministerios papal y episcopal en el servicio a la verdad. Por eso resultará insuficiente todo intento de unidad que no salvaguarde la integridad de la fe.

Si la situación actual es algo que no debería existir, hay que considerarla producto del pecado humano. Resulta injustificable porque aparece en la visibilidad de la historia como una refutación de la voluntad de Cristo (cf. Jn 18,11.22), del designio del Dios trinitario que se despliega en la historia de los hombres divididos como ámbito de reconciliación y reunificación. ¿Cómo se puede testificar de modo creíble esa unidad desde la división y el enfrentamiento? La unidad (en la comunión de las diversidades) es lo que debería darse por supuesto. Su ausencia es por tanto un escándalo, no sólo una herida.

La historia de la Iglesia, compuesta de hombres reales y finitos, ha sido una sucesión de cismas, de rupturas. Ya los grandes concilios de la antigüedad provocaron la separación de algunas comunidades que no se reconocían en el símbolo conciliar. El siglo XI selló con la excomunión la serie de incomprensiones que habían corroído las relaciones entre el cristianismo occidental y el oriental. El siglo XVI, con el inicio del principio moderno de autonomía y de los nacionalismos, presenció otra quiebra fundamental a partir de la reforma promovida por Lutero. A raíz del Vaticano I se segregaron los «viejos católicos» porque no se reconocían precisamente en el modo como se perfilaba el servicio del ministerio de unidad.

La lectura histórica de los acontecimientos ha ejercido un efecto liberador sobre una memoria cargada de odios y rencores. Se ha reconocido la complejidad de los factores que provocaron las separaciones, la relatividad de las tomas de postura y la parcialidad de las opciones que se iban asumiendo, la injusticia de una lectura maniquea de la historia. Se ha ido viendo la necesidad de una visión realista que hiciera justicia también a los otros, porque así se abría el camino al reencuentro o la comprensión, evitando prejuicios o condenas apresuradas [3]. ¿Qué responsabilidad, además, tienen en las llagas del pasado los miembros actuales de las diversas confesiones cristianas?

[2] J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (Munich 1982) 213.

[3] Desde el punto de vista católico es prototípica la obra de Y. CONGAR en 1937: *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique.*

Más allá de los datos objetivos, se ha llegado a la convicción de que el juicio histórico debe ser articulado y matizado porque el pecado puede darse en todos los protagonistas de la separación (UR 3). La unidad es fundamentalmente una realidad escatológica que corresponde a Dios. Desde la perspectiva de la verdad plena de Dios hay que afirmar que todas las partes implicadas deberían por ello reconocer juntas los errores cometidos y la influencia excesiva de factores contingentes. Todos tienen necesidad de convertirse y de perdonarse mutuamente. Porque todos han caído en incomprensiones ancestrales y atávicas, en la inercia de los comportamientos, en la indiferencia ante los demás, en el provincianismo que cierra las propias fronteras, en la tutela estatal o en los intereses políticos... [4].

Esta nueva sensibilidad ha permitido ver de otro modo la existencia de la actual pluralidad de iglesias. Se la ve como el espacio común del cristianismo y por ello como el ámbito de la misma reflexión eclesiológica. La Iglesia, se ha podido decir, es la ecumene [5]. La comprensión y el diálogo entre las confesiones cristianas se ha convertido en una característica irrenunciable de la teología. ¿Es posible, en esta nueva mentalidad, proponer una «hermenéutica de la unidad» que oriente lo propio al encuentro de lo diferente y que de este modo vaya creando comunión en la pluralidad de confesiones?

El horizonte de esperanza que abre esta pregunta no permite sin embargo una respuesta sin matices que oculte la paradoja de la situación. Es necesario, de un lado, recuperar la «apocatástasis (o reparación) de la antigua belleza de la Iglesia una e indivisa» [6]; resulta reconfortante purificar el imaginario colectivo llegando incluso a limpiar «de la memoria la antigua excomunión» [7]. Pero, por otro lado, tampoco se puede suavizar la gravedad de las diferencias que han llegado a provocar la separación, pues es precisamente el sentido de la unidad y el alcance de la comunión lo que está en juego. Sería abstracta una unidad presuntamente recuperada que no arranque de la seriedad de las diferencias. La lectura de la historia, a la luz de los datos eclesiológicos que ya hemos ido adquiriendo, nos obliga a establecer algunas distinciones en la lógica que ha guiado los diversos procesos de separación.

La antigua separación entre iglesias calcedonenses y no calcedonenses afectaba a la confesión de Cristo, cuestión central y básica,

[4] Cf. la enumeración sincera de *Ut unum sint*, 2.

[5] A. SCHINDLER, «Die geschichtliche Gestalt der europäischen Kirchen und ihrer Theologie und die Kirchengeschichte als theologische Disziplin», en G. PICHT-E. RUDOLPH (eds.), *Theologie - was ist das?* (Stuttgart 1977) 370.

[6] Cf. *Tomos agapis* (Roma-Estambul 1971) 204 (el libro recoge comunicaciones orales y escritas entre el Vaticano y Phanar entre 1958 y 1970).

[7] *Ib.* 280-281.

pero que no afectaba sin embargo ni a la aceptacion de Nicea ni al reconocimiento de la Iglesia como portadora de la Palabra y de los obispos como garantes, por fundamento sacramental, de la unidad de la Iglesia con sus orígenes La misma ruptura entre Oriente y Occidente implica reproches mutuos precisamente acerca del valor del ministerio petrino de unidad entre las iglesias, pero no afecta al reconocimiento de la continuidad con la Iglesia de los Padres y a la función mediadora de la Iglesia en el plan divino de salvacion en favor de la humanidad

Con Lutero nos encontramos con presupuestos distintos que hacen que la problematica cambie Había sido fuerte la incerteza acerca de la verdadera Iglesia en virtud del cisma de Occidente Las acusaciones contra una Iglesia romana necesitada de reforma encontraban un fértil caldo de cultivo Por eso, cuando su búsqueda angustiada por la salvación choca con la Iglesia concreta, no ve a ésta como garante y garantia de salvación sino como un obstáculo, como una imposibilidad No podía poner su esperanza más que en la Iglesia de los predestinados que solo Dios conoce La Iglesia empírica no es ya portadora de certezas para el hombre consciente de su individualidad Ni siquiera parece digna o merecedora de ser un contenido teologico necesario [8]

Vamos a exponer a continuacion los esfuerzos que desde distintas partes se han realizado para dar contenido al ecumemsmo como busqueda de la restauracion de la unidad herida Prescindiremos de planteamientos teologicos particulares para centrarnos en iniciativas de caracter mas oficial [9] Sin ocultar la gravedad de los problemas indicados, se ha realizado un inmenso trabajo por revitalizar una comunion que nunca ha estado plenamente perdida, pero que debe avanzar hacia una unidad visible a fin de que sea realmente el sacramento de la unidad del genero humano

2 El movimiento ecuménico

El movimiento ecuménico se desarrolló inicialmente dentro del mundo protestante Fue favorecido por la sensibilidad cultural de la epoca preocupación etica y humanista, el universalismo politico, nuevas iniciativas asociacionistas Esos presupuestos cuajaron en una nueva responsabilidad respecto a los cristianos divididos y respecto a la humanidad entera Desde la dispersión que sentía el mun-

[8] J RATZINGER, o c , 203ss

[9] Como reseña de propuestas significativas puede verse G RUGGIERI, *Il vicolo cieco del ecumenismo A proposito di alcune pubblicazioni recenti* CrSt 9 (1988) 563-615

do protestante se fueron despertando proyectos de acercamiento y de cooperación, especialmente en el campo misionero Es significativo el hecho de que iniciativas posteriores van confluyendo en un proceso de integración

El punto de partida del moderno movimiento ecuménico fue el Congreso Misionero Mundial celebrado en Edimburgo en 1910 En él confluye un amplio proceso de busqueda de cooperacion entre diversas asociaciones de carácter misionero con el fin de hacer más eficaz y creible la evangelización cristiana, y dio origen a una organización centralizada de carácter misionero *Life and Work* arrancó en la Asamblea de Estocolmo de 1925 con el objetivo de sacar al interconfesionalismo de las preocupaciones dogmatico-doctrinales e insertar el cristianismo en las grandes preocupaciones y problemas del momento *Faith and Order* (Fe y Constitución) nace en la Asamblea de Lausana de 1927 con la pretension de ocuparse de cuestiones de doctrina y de estructura eclesial, desde la convicción de que la unidad no sera viable si no se producia el acercamiento a ese nivel

Desde estos primeros pasos se planteo la unidad como meta Fe y Constitucion en Lausana presupone que no debe haber más que una Iglesia y aspira a lograr algo mas que una simple federación de iglesias una reunión orgánica que reconozca a todos los miembros la plenitud de derechos La Asamblea siguiente (Edimburgo 1937) reafirma y precisa el objetivo de la unidad orgánica, rechaza una «unidad rígida de gobierno» pero no la existencia de algún organo permanente de unidad, la Iglesia del futuro ha de aparecer como un «organismo vivo» en el que «cada miembro consagra toda su fidelidad al cuerpo todo y no a una parte cualquiera del cuerpo»

En 1948, en Amsterdam, nace el Consejo Mundial de las Iglesias (WCC), que asume Life and Work y Fe y Constitución El WCC frena desde un principio las pretensiones anteriores porque parte del desacuerdo eclesiológico fundamental y afirma su neutralidad eclesiológica El WCC no se atribuye ninguna nota caracterizante del estatuto propio de Iglesia Pero no por ello hay que banalizar su sentido Hay que buscar la valoración adecuada entre dos extremos no se le puede considerar como una Iglesia de iglesias, es decir, una forma de expresión de la Iglesia universal, pero tampoco puede quedar reducido a simple secretariado burocrático Es un kairos en el que las iglesias se confrontan con su identidad y fidelidad, y en la tensión entre la unidad esperada (obra del Espíritu) y la división actual al WCC corresponde dar testimonio de la unidad de las iglesias en la medida en que el Señor se la conceda A pesar de todas las dificultades, sin embargo, la preocupación y la aspiración a una unidad visible se reafirma constantemente

La tercera Asamblea del WCC celebrada en Nueva Delhi (1961) es testigo de tres hechos fundamentales: el International Missions Council se integra en el WCC, se reafirma la fe cristológico-trinitaria, y de cara al ideal de la unidad final se pide que la unidad se exprese y se vaya creando en cada comunidad local en clave conciliar. En Uppsala (1968), cuarta Asamblea del WCC, se introduce la idea de catolicidad en el Espíritu vinculada a la «unidad del género humano», es decir, se afronta la unidad de la Iglesia desde la perspectiva del Reino, desde la unidad entre Iglesia y humanidad. Aún más llamativo y significativo es el principio que se introdujo en la constitución del WCC en su Asamblea de Nairobi (1975): llamar a las iglesias a tender hacia la meta de la unidad visible en la única fe y en la misma comunión eucarística «para que el mundo crea».

Había que afrontar sin embargo de modo más directo los modos de la unidad empírica de las iglesias. Ya en Lovaina (1971, cuarta asamblea de Fe y Constitución) se estudió la «Unidad de la Iglesia y la unidad del género humano» y se propuso un estudio sobre «Modos de concebir la unidad y modelos de unificación» (concluido en 1972), con la conciencia de que el ecumenismo había llegado a un momento de transición y de opciones fundamentales. Dentro de la misma sensibilidad surgen del diálogo luterano-católico «Caminos hacia la comunión» (1980) y «La unidad delante de nosotros» (1984).

De entre la pluralidad de modelos ofrecidos, y procurando simplificar la variedad de terminología y conceptualizaciones, vamos a mencionar los más significativos [10]:

a) Confederación o *federación de iglesias* (equivalentes a «consejos de iglesias»): cada iglesia conserva su nombre y su autonomía, que sin embargo se remite a una unidad superior de la que los miembros forman parte; pero evidentemente el problema ecuménico sigue sin resolverse desde estos planteamientos.

b) *Reconocimiento de comunidades* que mantienen sus *diferencias* o *unidad en la diversidad reconciliada:* es posible la celebración común de la eucaristía y la aceptación de la función de los diversos ministerios en las respectivas iglesias, porque cada una se comprende a sí y a las otras como legítima iglesia de Jesucristo.

c) *Unidad orgánica:* desde el reconocimiento de la parcialidad de las iglesias separadas aspira a que la Iglesia unida aparezca como un cuerpo único, como un organismo unitario; no se trata de una fusión, sino de reencontrar la propia identidad en una unidad supe-

[10] Cf. K. RAISER, *Modelos de unidad: debate de los años 70 y consecuencias para hoy:* DiEc 77 (1988) 301-322. Hay que recordar y dar todo su valor a la unión espiritual, de diálogo, de acción común... pero estas vías no afrontan la cuestión eclesiológica de la unidad visible.

rior: al reconocer la propia parcialidad (como complementariedad) no se considera el todo y por ello se abre, al reconocer igualmente la complementariedad de las demás, a un nivel superior, a una comunidad completamente nueva, con común confesión de fe, con la misma comprensión de los sacramentos y con una estructura organizativa; es la perspectiva sugerida desde el WCC, pero no ha sido recibida por acentuar la unidad organizativa.

d) Conciliaridad o *unidad conciliar:* se planteó en un primer momento desde el modelo de los concilios: las diversas iglesias debían aspirar a realizar un concilio verdaderamente universal en el que las diversas iglesias pudieran participar en pie de igualdad; posteriormente este ideal dejó paso a la primacía del estilo conciliar: desde lo concreto de las diversas comunidades locales se deben ejercer y practicar actitudes conciliares, es decir, vivir como si ya de modo anticipado hubiesen sido convocadas a concilio; desde la vida cotidiana y en las relaciones interconfesionales deberían mostrarse capaces y dignas de esa llamada; este estilo conciliar tiene las siguientes características:

- valorar mucho la fraternidad haciendo constante referencia a los otros y no actuando nunca solos, de modo aislado;
- ejercer el mismo estilo en el interior de cada iglesia para que así resulte más creíble la práctica con las otras iglesias;
- ir construyendo la unidad en y desde la diversidad valorando mucho la diversidad y variedad de los muchos sujetos eclesiales;
- sensibilidad para percibir los problemas emergentes en las varias situaciones históricas y prontitud para cooperar en la búsqueda común de soluciones.

3. Los inicios del ecumenismo en la Iglesia Católica

El avance del ecumenismo en la Iglesia Católica ha sido lento pero decidido. Asumido como uno de los objetivos del Concilio Vaticano II, se ha convertido en una opción irreversible de la teología, una de sus dimensiones fundamentales e irrenunciables. La problemática ecuménica, como hemos ido señalando y como percibiremos con mayor claridad, afecta de modo directo a la eclesiología.

Ante las primeras iniciativas en el mundo protestante, la reacción católica fue negativa. En 1910 *(Editae saepe Dei)* Pío X hablaba de los reformadores como de «hombres soberbios y rebeldes, enemigos de la cruz de Cristo, de sentimientos terrenos cuyo Dios es el vientre». Benedicto XV rechazó la invitación a participar en asambleas ecuménicas y un decreto del Santo Oficio (4-7-1919) prohibió a los

católicos participar en tales congresos. Pío XI en *Mortalium animos,* ante la asamblea de Fe y Constitución en Lausana, explicitó la razón de fondo: era rechazable una mentalidad «pancristiana» que suponía que todas las iglesias eran iguales y por tanto que ninguna podía pretender ser la verdadera.

Esta actitud, aparentemente tan negativa y desesperanzadora, contribuyó sin embargo a introducir en el debate ecuménico la cuestión de la verdad y a tener en cuenta el sentido global y radical de la unidad más allá de espejismos o de irenismos ingenuos.

No obstante, en el mismo mundo católico se iban abriendo caminos nuevos. Cuando el ministro episcopaliano P. Watson inició en 1908 el octavario de oración por la unidad de los cristianos, dio origen a un proyecto que sería asumido y profundizado por los católicos. Couturier situó el objetivo de la unidad en un contexto más marcadamente eclesiológico: la oración debía aspirar a la unidad que Cristo quiere para su Iglesia y por los medios que él quiere. Aún es más relevante el hecho de que introdujera nuevas perspectivas eclesiológicas: la relación Cristo-Iglesia no debe ser vista desde un Cristo fundador y legislador de una Iglesia-sociedad, sino desde el Cristo presente en la comunidad viviente; se debe superar la visión triunfalista de la Iglesia que tiende a identificarse con el estadio final de la salvación para recordar que la conversión forma parte constitutiva de su itinerario histórico.

Paulatinamente se fueron sentando otros fermentos y experiencias ecuménicas directas: la fundación por L. Beauduin en 1926 del monasterio de la unión en Chevetogne, las conversaciones de Malinas promovidas por el cardenal Mercier, Lord Halifax y P. Portal, la obra y el compromiso de Congar, la fundación de revistas como *Irénikon* e *Istina...*

Estas iniciativas de carácter privado no dejaron de tener repercusiones institucionales y oficiales. Ya en la década de los treinta se permite la asistencia de católicos a las asambleas de Oxford y Edimburgo aún sin tomar parte activa en las decisiones. En 1950 se publica un *monitum* sobre el ecumenismo [11] en el que, aun cuando se mantienen las reservas y se reafirma la doctrina de la no participación en el movimiento ecuménico, se respira un aire nuevo: la Iglesia Católica confiesa que lo sigue con el mayor interés y que se une en la plegaria, reconoce la acción del Espíritu y asume la propia responsabilidad en la restauración de la unidad. La concepción dominante, a pesar de todo, seguía siendo la del «rebaño abierto»: la Iglesia Católica se mostraba abierta a acoger a los disidentes que se reintegraran en su seno.

[11] AAS 42 (1950) 142-147.

Juan XXIII puede ser considerado el adalid de una nueva apertura y de un nuevo compromiso ecuménico. El 5-6-1960 instauró el Secretariado para la Unión de los Cristianos, que tan decisivo papel jugaría en el planteamiento de la doctrina conciliar a fin de evitar los tonos polémicos en las cuestiones controvertidas. La preocupación por la unidad de la Iglesia, pensando expresamente en los cristianos separados, está presente tanto en la Constitución Apostólica por la que se convoca el Concilio como en el discurso pronunciado en el acto de inauguración solemne del Vaticano II. Este, aparte de las referencias en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, dedicó al ecumenismo el decreto *Unitatis redintegratio.* A partir de entonces la cuestión ecuménica pasó a formar parte constante del Magisterio oficial de la Iglesia Católica.

4. Principios católicos del ecumenismo

La Iglesia Católica intenta conjugar sin tensiones una doble polaridad: de un lado una decidida opción ecuménica, un compromiso serio por la comprensión y la búsqueda de la unidad visible; de otro lado la convicción de que en materia de fe el compromiso está en contradicción con la verdad que es Dios mismo, cuando ello afecta a la verdad sobre la Iglesia, su papel y su función; reconoce sin embargo, para que esa polaridad no se convierta en irreconciliable, que la expresión de la verdad puede ser multiforme (UUS 18-20) y que se da «un orden o "jerarquía" de verdades... puesto que es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11).

La valoración del estado de división y el compromiso en favor de la reunificación son valorados desde los siguientes criterios (que no deben atentar contra el reconocimiento de que la *communio* plena subsiste históricamente en la Iglesia Católica):

1. La ruptura se sitúa en el interior de una unidad fundamental, que se da en Cristo como don del Espíritu. En principio, la ruptura no se produce con Cristo, sino entre las mismas iglesias. La fe trinitaria, la justificación por la fe y el bautismo, la incorporación profunda a la persona y misterio de Cristo son realidades básicas. Existe por tanto un componente objetivo de comunión aunque sea implícita (UUS 11,41).

2. Las heridas a la unidad se experimentan como una profunda herida porque impiden una comunión plena y perfecta (UR 3). Aunque la unidad visible no es perfecta, se valora sin embargo como un don inmenso de Dios lo que ya se ha conseguido. Como la manifestación ante el mundo de esa plena unidad visible es una enorme res-

ponsabilidad, se asume como fin último del Movimiento ecuménico el restablecimiento de la plena unidad visible de todos los bautizados (UUS 77). Ese compromiso es un servicio al plan de Dios de llevar a toda la humanidad a la salvación congregándola en un solo cuerpo que es la Iglesia.

3. La unidad es un don de Dios que sólo puede ser regalada como gracia; poco valen por tanto los esfuerzos humanos o los acuerdos teológicos si no se apoyan en la oración y la conversión, que son «el alma del movimiento ecuménico» (UR 8).

4. La unidad es un dato escatológico, que se abre como un futuro al que la Iglesia tiende y aspira. Por ello debe reconocer la historicidad de su propio ser y el carácter dinámico de sus formas históricas. Puede en consecuencia superar la figura jurídica en la que durante muchos siglos ha venido expresando su identidad para realizar una experiencia nueva de unidad: al ser comunión de iglesias diversas y constituir la Iglesia misma una realidad compleja, la diversidad en el plano de las instituciones no impide en principio estar en comunión en el Espiritu de Cristo.

5. La pertenencia a la Iglesia ha de ser comprendida de un modo más matizado que el de la eclesiología preconciliar. La *Mystici Corporis* distinguía entre los «miembros» de la Iglesia (los fieles católicos) y los «ordenados a ella» (todos los demás, sean o no bautizados). El Vaticano II supera este esquema bipolar estableciendo una clasificación triple: los católicos están plenamente incorporados «en la sociedad de la Iglesia», los cristianos no católicos están unidos «por muchas razones» con la Iglesia Católica, y los no bautizados están ordenados al Pueblo de Dios (LG 14-16).

6. La Iglesia no puede dejar de reconocer, a la vez con alegría y humildad, la fecundidad que el Espíritu muestra fuera de sus propias estructuras visibles. Él obra la variedad de gracias y ministerios enriqueciendo a la Iglesia de Cristo «con variedad de dones» (UR 2). Además en otras confesiones ciertos aspectos del misterio cristiano se manifiestan con mayor eficacia (UUS 14). Ciertas estructuras de unidad existentes antes de la división son un patrimonio de experiencia que puede señalar el camino hacia la unión (UUS 56).

7. La teología católica debe reconocer que más allá de sus fronteras visibles «no hay un vacío eclesial» (UUS 13) porque en la medida en que en las otras confesiones cristianas hay elementos de verdad y de santidad, «la única Iglesia de Cristo tiene en ellos una presencia operante» (UUS 11 y 13). Este reconocimiento nos abre a una cuestión especialmente relevante desde el punto de vista eclesiológico.

5. Estatuto eclesiológico de las confesiones no católicas

El lenguaje oficial de la Iglesia llega a denominarlas *iglesias*. El capítulo tercero de UR se titula «Las iglesias y las comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica Romana». Se reconoce que no están carentes de significado e importancia en el misterio de la salvación precisamente en cuanto colectividades. No se trata por tanto simplemente de reconocer en ellas elementos de verdad o de santidad, sino de valorarlas en cuanto complejos institucionales. La intención del Vaticano II es clara: «Las comunidades que tienen su origen en la separación que tuvo lugar en Occidente no son solamente una suma o conjunto de individuos cristianos, sino que están constituidas de elementos sociales y eclesiásticos que han conservado de nuestro patrimonio común y que les confieren un carácter verdaderamente eclesial. En esta comunidad está presente, aunque de modo imperfecto, la única Iglesia de Cristo, de manera semejante a su presencia en las iglesias particulares y, por medio de sus elementos eclesiales, la Iglesia de Cristo está de algún modo operando en ellas» [12]. Por tanto, también la unidad de la Iglesia Católica se hace presente de modos varios en aquellas iglesias y comunidades que han conservado numerosos elementos eclesiales aun no estando en plena comunión con la Iglesia Católica.

El Concilio, sin embargo, es consciente de la variedad de situaciones y por ello establece una distinción: aplica el término *iglesia* a las comunidades eclesiales de la Ortodoxia, mientras lo evita para referirse a las comunidades surgidas de la reforma protestante; a éstas las denomina *confesiones* o *comunidades eclesiales* [13].

En los años posteriores el lenguaje oficial católico, en textos papales, llega a asumir la designación *iglesias hermanas* para referirse a las iglesias ortodoxas e incluso a la anglicana [14]. Puede ser considerado como el método y modelo ofrecido para establecer la plena comunión entre la Iglesia Católica y la ortodoxa. Se reconoce que esas iglesias son iguales en dignidad, que todas tienen el mismo Padre y Señor, y que todas ellas (las ortodoxas y la Católica) provienen de la misma comunidad, la Iglesia apostólica de Jerusalén, que es la que con toda razón es llamada *madre*. La iglesia de Roma es la pri-

[12] AS III/2, 335.

[13] Y. Congar, *Note sur les mots «confession», «église» et «communion»:* Ir 23 (1966) 386-405.

[14] El patriarca Atenágoras usa la expresión en una carta al cardenal A. Bea del 12-4-1962 (cf. *Tomos Agapis,* ed.cit., 41). Pablo VI usa la expresión en el breve *Anno inneunte* del 26-7-1967, y en intervenciones del 23-8-1973 y 25-10-1970 (refiriéndose a los anglicanos): *Ins.* XI, 796. Juan Pablo II también la ha asumido: cf. la carta apostólica *Euntes in mundum* (25-1-1988) e *Ins.* VII/1,532 y XI/1,236.

mera, la que preside y posee la primacía, pero no es la madre (UUS 56)

La expresión *iglesias hermanas* adquiere aún más relieve por el hecho de que se trata de un uso lingüístico de origen ortodoxo y por los ortodoxos aplicado a las relaciones ecuménicas [15] Nos encontramos por tanto ante un gesto de recepción por parte del Magisterio católico A pesar de algunas matizaciones que se puedan establecer [16], se levanta sobre una eclesiología eucarística que permite identificar un lazo objetivo entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia romana

Este reconocimiento del carácter eclesial de comunidades no católicas ha ido acompañado de un reajuste en la propia autoconciencia de la Iglesia Católica, tal como lo expresa LG 8 «Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia Católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él Sin duda, fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificacion y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad catolica» UR 4, hablando del objetivo del movimiento ecuménico, menciona «aquella unidad de una sola y única Iglesia que Cristo concedió desde el principio a su Iglesia y que creemos que subsiste indefectible en la Iglesia Católica»

Lo más significativo de estos textos radica en el término *subsiste* que reemplaza al verbo *es,* a través del cual se indicaría de modo más directo y exacto la adecuación o identidad entre Iglesia Católica e Iglesia de Cristo Porque aquélla no agota de modo exhaustivo la realización de esta, es por lo que se abre el espacio para reconocer el carácter eclesial de otras realizaciones de la Iglesia fuera de la sociedad visible que es la Iglesia Católica

La nueva perspectiva abierta por el Vaticano II ha sido entendida en ocasiones de modo tal que relativiza el papel de la Iglesia Católica sin dejar clara su exacta conexión con la Iglesia de Cristo, por lo que el Magisterio postconciliar ha ido estableciendo algunas precisiones

[15] Se debe observar que en UR 14 la expresion se aplica a las relaciones entre las iglesias ortodoxas

[16] A GARUTI, *«Chiese sorelle» Realta e interrogativi* Anton 71 (1996) 631-686, señala dos objeciones fundamentales desde el punto de vista historico surge en polemica antirromana por parte de los patriarcas orientales porque Roma se presenta como «mater et caput omnium ecclesiarum», desde el punto de vista teologico implicaria pensar que tras el Cisma la Iglesia de Cristo no subsiste en plenitud en ninguna de las iglesias, como si la unidad se hubiera perdido, seria por ello rebajar la Iglesia Catolica a una iglesia particular La expresion «iglesias hermanas» valdria en todo caso para designar la relacion entre una iglesia particular catolica (aun la romana) y otra ortodoxa, pero no para ser aplicada a la Iglesia Catolica en cuanto tal

a) no se debe pensar que la auténtica Iglesia es una utopía, una realidad futura que hay que buscar o construir entre todas las confesiones o iglesias actuales porque de hecho no se da actualmente en ningún lugar [17],

b) la Iglesia integral no es un ideal, sino que existe ya en la Iglesia Católica, la Iglesia de Cristo ha existido y continúa existiendo, hasta el final de los tiempos y con todas sus propiedades y medios de salvación, en la Iglesia Católica,

c) se da una sola subsistencia de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de ella no se dan más que «elementa Ecclesiae» [18],

d) *subsistit* acentúa una presencia sin solución de continuidad desde los orígenes de la Iglesia de Cristo en la Iglesia Católica, el Concilio de hecho rechazó la fórmula *adest in* porque podía entenderse como una presencia puntual o transitoria,

e) la Iglesia Católica vive de la convicción de ser la realización de la Iglesia de Cristo y de que se da una continuidad también histórica entre la Iglesia que el Cristo Resucitado dio a apacentar a Pedro y a los otros apóstoles y la Iglesia que hasta hoy es gobernada por el sucesor de Pedro y los otros apóstoles, por tanto la Iglesia querida por Cristo como organismo visible continúa existiendo en la Iglesia Católica, a pesar de que a lo largo de los siglos muchos elementos auténticamente cristianos hayan acabado por encontrarse en las iglesias separadas

Pero para mantener el sentido que el Vaticano II imprimió a la eclesiología en LG 8 tampoco se deben olvidar los datos siguientes

a) se introduce conscientemente una ligera matización a *Mystici Corporis*, que había establecido una absoluta identificación entre la Iglesia Católica y el Cuerpo Místico de Cristo,

b) al sustituir «ella es» por «subsiste en» se indica con claridad que no se debe entender en el sentido exclusivo indicado por «es», pues precisamente por ello es por lo que se modifican los esquemas preparatorios e incluso las primeras redacciones de los textos presentados en el aula conciliar,

c) los motivos de la modificación son de carácter ecuménico, como lo muestran los debates en el aula y las relaciones de presentación lo que se pretende es reconocer la relevancia eclesiológica de las iglesias y comunidades eclesiales separadas en cuanto sujetos sociales portadores de elementos de santificación y de verdad y por ello como instrumentos de incorporación a Cristo,

d) la Iglesia Católica no se identifica en sentido absoluto con la Iglesia de Cristo, porque lo que está fuera de ella puede tener rele-

[17] *Mysterium Ecclesiae* de la SCDF, AAS 64 (1973) 398

[18] Cf la nota de la SCDF sobre el libro de L Boff, *Iglesia carisma y poder* AAS 77 (1985) 758-759

vancia eclesiológica en virtud de la acción del Espíritu que debe ser atendida por la Iglesia Católica [19]

A la luz de los principios católicos del ecumenismo y de la autoconciencia de la Iglesia Católica desde su relación con las otras iglesias se pueden establecer algunos *criterios* que hagan de la unidad una categoría dinámica y abierta

1 La unidad nunca debe ocultar su dimensión trinitaria y escatológica la *koinonía* a la que se aspira no es buscada por motivaciones sociológicas, ni siquiera porque es buena para la Iglesia o para el mundo, sino porque creemos en un Dios que es *koinonía* y que por ello no pretende eliminar las diferencias de un modo excluyente

2 Por este componente trinitario y escatológico la unidad se ofrece como un horizonte siempre por recorrer aun en una comunión futura más intensa permanecerá la necesidad de una unidad y de una reciprocidad más profunda, la unidad a que se aspira (cualquiera que sea el valor que se da a la propia iglesia) es a la vez ya donada y aún no plenamente consumada en la historia [20]

3 Sólo la eclesiología de comunión puede ofrecer vías de futuro para que la unidad se exprese de modo visible La Iglesia Católica de Jesucristo deberá ser pensada y vivida como una comunion a varios niveles de plenitud y en grados diversos de densidad [21] La analogía con las iglesias particulares que utilizaba la *Relatio* de UR puede ser muy iluminadora en este sentido Por el dinamismo de la *communio ecclesiarum* habrá que reivindicar sin embargo la necesidad de los ministerios de unidad a nivel universal

4 Nunca resultará fácil determinar el grado de «sustancia de Iglesia» que se realiza en cada comunidad no católica Hay que mantener siempre los criterios que impidan una igualación o una banalización de las diferencias Carecer de la sucesión apostólica impide el reconocimiento del carácter de Iglesia en sentido riguroso Incluso respecto a los ortodoxos hay que señalar la laguna de no poseer una idea orgánica de Iglesia porque carecen de una eclesiología suficiente de la Iglesia universal, por ello no pueden incluir el ministerio petrino de unidad que forma parte de la plenitud católica [22]

[19] U BETTI, *Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica* Anton 61 (1986) 726-745

[20] J ZIZIOULAS, *La Chiesa come comunione* Il Regno 38 (1993) 531

[21] F A SULLIVAN, «El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a proposito de la Iglesia de Cristo, no que "ella es", sino que "ella subsiste en" la Iglesia Catolica romana», en R LATOURELLE (ed), *Vaticano II Balance y perspectivas* (Salamanca 1989) 607-616

[22] Juan Pablo II decia en Ginebra al WCC el 12-6-1984 «A pesar de las miserias morales esta convencida (la Iglesia Catolica) de haber conservado, en la fide-

5 Pero aun en estos casos, a la luz de la importancia del bautismo como fundamento de la unidad ya existente, se puede hablar de un *votum eucharistiae* el bautismo tiende a la eucaristía, y ésta actúa como polo de atracción de la realidad salvífica celebrada en el bautismo Ello no debe sin embargo hacer caer en la impaciencia, acelerando los plazos o anticipando apresuradamente la participación eucarística a nivel interconfesional La verdad de los datos objetivos de la estructura eclesial no debe ser ensombrecida por los deseos subjetivos de acercamiento [23]

6 En todos aquellos que, a nivel individual o colectivo, se abren al movimiento ecuménico y a la búsqueda de la unidad hay que reconocer también un *votum catholicitatis* valido y verdadero en todas las iglesias se preparan y cultivan elementos que realizarán de modo más pleno y darán un más variado contenido a la plenitud católica que se expresará en la venida definitiva del Señor de la Iglesia

lidad completa a la tradicion apostolica y a la fe de los Padres, en el ministerio del obispo de Roma, el polo visible y la garantia de la unidad» (*Ins* VII/1,1685-1686)

[23] J M R TILLARD, *Le «votum eucharistiae» l eucharistie dans la rencontre des chretiens* Miscellanea liturgica in onore del card G Lercaro, II (Roma 1967) 34-352, B FORTE, o c , 243ss

TERCERA PARTE

CREO EN LA IGLESIA APOSTÓLICA

La Iglesia es apostólica en un triple sentido: porque fue edificada y permanece edificada sobre el fundamento de los apóstoles; porque guarda y transmite la enseñanza de los apóstoles; porque sigue siendo enseñada, santificada y dirigida por los apóstoles gracias a aquellos que los suceden en su ministerio pastoral [1].

Pero la apostolicidad no debe reducirse a la sucesión mecánica de un individuo respecto a su predecesor. No basta la legitimidad formal ni la afirmación de estructuras canónicas como un absoluto incondicionado. Todo ello debe ser insertado en la realidad global de transmisión dinámica que es la Iglesia misma. Apostolicidad, tradición, comunidad deben conjugarse porque todos participan en el mandato apostólico de proclamar la buena noticia de Jesucristo al mundo (AA 2; PO 2).

La apostolicidad debe incluir por tanto el testimonio evangélico corresponsable, la edificación de la comunidad, la conservación de la identidad eclesial en la diversidad de ministerios y de estados y formas eclesiales, la participación compartida en las responsabilidades de la tarea común... a cuyo servicio se encuentra el carisma específico de la sucesión apostólica.

[1] CatIC 857.



CAPÍTULO IX

LA COMUNIDAD CRISTIANA

BIBLIOGRAFÍA

ANTÓN, A., *La Iglesia comunidad,* en *Comunidad eclesial y Misiones:* XXIII Semana Española de Misionología (Burgos 1971) 41-93; AYMANS, W., *Das synodale Element in der Kirchenverfassung* (Munich 1970); BOROBIO, D., *Ministerio sacerdotal - Ministerios laicales* (DDB, Bilbao 1982); CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, *¿Todos responsables en la Iglesia?* (Santander 1975); CONGAR, Y., *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid 1973); CORECCO, E., *Sinodalidad, Nuevo Diccionario de Teología* (Paulinas, Madrid); MALDONADO, L., *La comunidad cristiana* (Paulinas, Madrid 1992); PARENT, R., *Una Iglesia de bautizados. Para una superación de la oposición clérigos-laicos* (Sal Terrae, Santander 1987); PIÉ, S., *La sinodalitat eclesial* (Barcelona 1993); RIGAL, J., *Ministères dans l'Église, aujourd'hui et demain* (París 1980).

Hemos visto ya que la Iglesia existe *a Trinitate,* en cuanto arranca de la iniciativa del Dios trinitario, y *ex hominibus,* en cuanto que un grupo de hombres y mujeres responden positivamente a la acción divina. Hemos indicado igualmente que la Iglesia existe en lo concreto, como sujeto histórico responsable y protagonista del misterio de Dios y como prolongadora de la misión de Cristo en el Espíritu.

En este capítulo nos vamos a acercar a ese carácter concreto de la realidad eclesial, como comunidad realmente existente en la que deben articularse, de un lado, la participación subjetiva con la vinculación objetiva a datos previos a la opción humana, y de otro lado la propia concreción y responsabilidad con la tarea que deben desempeñar otros creyentes.

1. Reivindicación y ambigüedad de la comunidad

Comunidad se ha convertido en uno de los términos fundamentales de la actual experiencia y renovación eclesial. Ha actuado como un elemento de fuertes connotaciones simbólicas de cara a ofrecer una alternativa a una concepción eclesial de carácter jurídico o institucional o a una experiencia eclesial caracterizada como anónima y masificada. *Comunidad* parecía incluso el término más adecuado para definir a la Iglesia y la meta a la que debía tender la transición operada por la Iglesia Católica.

De modo más o menos consciente se producía prácticamente una contraposición entre comunidad e Iglesia. La Iglesia realmente existente no merecía ser considerada una comunidad. Ahí radicaba una de las fuentes más eficaces del malestar o de la desafección que reinaba en determinados ambientes eclesiales. La actitud antiinstitucional era otro de los aspectos del mismo problema. La recuperación de la comunidad como categoría primera y central de la vida cristiana podría y debería anular de raíz tales fermentos desestabilizadores.

El Nuevo Testamento aporta algunos datos e indicios que conducen en esa dirección y que legitiman la importancia de la comunidad. Como punto de referencia paradigmático se encuentra el círculo de discípulos más inmediatos de Jesús, pues su vida en común está impregnada de su mensaje, de su persona, de la novedad que comunica [1]; ese grupo de discípulos es precisamente el que se prolonga en la Iglesia y el que debe ser tomado por ésta como modelo [2].

El cristianismo primitivo confirma la estructura comunitaria de los primeros creyentes. Ya vimos que fue la casa su ámbito inicial [3], lo que permitía hacer palpables la fraternidad y la cercanía en las relaciones interpersonales. Al ser escasos en número, cada uno podía ser conocido «por su nombre» [4] y establecer entre ellos relaciones concretas de amistad [5]. Hch 2,42-47 condensa el ideal en el que debe inspirarse toda comunidad eclesial, pues realiza en la historia la comunión regalada por la Trinidad y se convierte en auténtico sacramento de la novedad de vida cristiana.

Estos datos y esta exigencia son innegables. Pero deben ser valorados adecuadamente para evitar comprensiones unilaterales del principio-comunidad que lo establecen como palabra primera de la Iglesia, pero sin los necesarios contrapesos. Mencionaremos tres posibles absolutizaciones.

a) *La autonomía de la comunidad*

Ya en Lutero se insinuaba la absolutización de la comunidad reunida en un lugar cuando traducía *ekklesía* por *comunidad;* esta comunidad posee un valor prácticamente absoluto, ya que goza de total autonomía y competencia. Las consecuencias han sido sacadas por

[1] Cf. J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (Gotinga 1993) 40-41.

[2] A. Dulles, *A Church to Believe In* (Crossroads, Nueva York 1987) 7ss.

[3] Además de los trabajos citados al hablar de la iglesia doméstica cf. H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (Stuttgart 1981).

[4] El modo de actuar del buen pastor (Jn 10,3) debe reflejarse en la vida eclesial. Esta actitud estaba valorada sumamente en el ámbito joaneo: «Te saludan los amigos. Saludo a los amigos en particular» (3 Jn 12), es decir, personalmente.

[5] H. J. Klauck, *Kirche als Freundesgemeinschaft?:* MThZ 42 (1991) 1-13. No se trata de una actitud exclusiva del mundo joaneo (cf. Jn 15,15): cf. Hch 27,3.

las distintas variedades del congregacionalismo [6], que ven la Iglesia basada enteramente en la presencia viva de Cristo y por tanto en la relación directa de la comunidad y de cada uno de sus miembros con el Señor único de la comunidad. Por ello la única forma legítima de Iglesia es la comunidad constituida por la decisión libre y responsable de sus miembros adultos. Esta comunidad de adultos, sujetos libres y responsables, justifica la independencia radical de toda iglesia local, que es la única capaz de tomar decisiones sin condicionamientos exteriores.

Una comunidad así entendida debe rechazar todo intermediario entre el alma y Dios y toda pantalla entre la comunidad reunida en acto y el Señor de la comunidad. Cada comunidad goza por tanto de la competencia necesaria para elegirse sus ministros y para suscitar la eucaristía que la constituye. Los ministerios propios de las iglesias presbiterianas y episcopalianas introducen elementos extraños y distorsionantes en la relación entre Cristo y sus miembros. Los sínodos no valen más que en cuanto coordinan, pero no en cuanto ejerzan una autoridad frente a o por encima de la comunidad. Si existen servicios o funciones no deben éstos arrogarse una autoridad que no pertenece más que a la comunidad.

Esta absolutización de la comunidad olvida dos datos fundamentales de la objetividad cristiana: *a)* cada comunidad local eucarística, como hemos visto, se encuentra inserta en una comunión de iglesias, por lo que la autonomía pretendida atenta contra la significación misma de la eucaristía que construye el Cuerpo de Cristo; *b)* no tiene en cuenta, como expondremos, la existencia de unos ministerios que significan y actualizan el señorío y la convocatoria de Cristo respecto a la comunidad (si bien, justo es reconocerlo, no como ejercicio de dominio sino como servicio a la unidad).

b) *La comunidad frente a la institución*

Desde otra perspectiva se puede absolutizar la comunidad frente a la institución. La comunidad podría vivir al margen de la dinámica institucional porque bastan las relaciones interpersonales y los servicios que espontáneamente aportan determinados miembros para el servicio comunitario. El carisma en consecuencia puede sustituir a la institución. La libertad de este modo no caería en el entramado del poder y el amor mutuo no quedaría adulterado por las estructuras objetivantes de la institución.

[6] Sus teóricos Browne y Barrow se apoyaban directamente en Mt 18,15-18. Las posturas de Barth pueden entenderse en el mismo sentido.

En este planteamiento se vive o se cae en posturas irreales y utópicas que solicitan a la comunidad mas de lo que ésta puede dar Sólo en el ambiente romántico de contraposición comunidad-sociedad puede pensarse en la comunidad como una agregación de creyentes opuesta a la institución Resulta un sueño pensar en una realidad libre de toda contaminación jurídica o institucional [7] No se da relieve suficiente a la exigencia antropológica de institucionalizarse, precisamente porque vive en una historia contingente y en una experiencia precaria Finalmente no se debe olvidar que hay comunidades a las que no se pertenece por medio de una opción libre, como es el caso de la familia (la cual, por otra parte, no puede carecer de un componente institucional)

c) *La comunidad como reino de la subjetividad*

La comunidad es soñada en ocasiones como ámbito en el que las propias necesidades de verse reconocido, querido y apreciado se hacen realidad y experiencia concreta La comunión que constituye la Iglesia se hace palpable como comunidad El dato sicológico y sociológico son criterio decisivo y discernidor de la autenticidad eclesial La validez de la propia experiencia comunitaria determina el reconocimiento que se otorga a la realidad eclesial Esta lógica, como indicábamos, subyace en ocasiones a las ilusiones (y a las frustraciones) que alientan a las comunidades eclesiales de base y a los nuevos movimientos El gran peligro latente procede de la tendencia a condenar la experiencia eclesial concreta y real desde los ideales incumplidos y desde las expectativas inconsumadas

Frente a esta tendencia hay que advertir que lo comunitario no se debe agotar en la experiencia subjetiva de satisfacción de las carencias o necesidades subjetivas La comunidad cristiana no se fundamenta en las necesidades humanas, sino en el don de Dios Y es el don de Dios el que puede permitir experiencias salvíficas y la superación de las divisiones humanas, pero desde dentro de las realidades humanas y de las contingencias históricas Resulta ingenuo apelar de modo acrítico a la comunidad de discípulos en torno a Jesús o a la comunidad reunida en Jerusalén El Nuevo Testamento no oculta las limitaciones humanas de los discípulos inmediatos de Jesús ni las tensiones y los conflictos que surcan el relato lucano de Hechos de los apóstoles Juzgar la realidad desde el ideal puede servir de criterio iluminador para los comportamientos humanos y abrir por esa vía posibilidades nuevas Pero puede convertirse en la actitud más inhumana cuando se convierte en condena de principio sobre la exis-

[7] S Dianich, *Ecclesiologia,* ed cit , 175ss

tencia real Sería otra manifestación diversa de la tendencia a convertir la Iglesia en una comunidad de puros y de santos

Frente a estos peligros de absolutizar la idea de comunidad hay que afirmar la necesidad de situarla en su justo lugar no es palabra primera en el lenguaje cristiano y debe ser siempre equilibrada desde la anterioridad de un dato objetivo primario El Nuevo Testamento no designa *comunidad* a la *ekklesía* Más aún reconduce a la *ekklesía* todas las formas de configuración cristiana El elemento radical es la convocatoria de Dios, en virtud de la cual se origina la comunidad congregada para la misión [8] Por eso podemos decir que, aunque parezca paradójico, sobre la idea de comunidad se ha cargado más peso del que puede llevar y que, por otro lado, es demasiado modesta para expresar la riqueza de gracia que se da en la *ekklesia* [9]

La Iglesia puede y debe poseer comunidades concretas y diversas De modo mas preciso, deberíamos decir que la Iglesia en lo concreto debe tener una *forma comunitaria,* en la que fraternidad y amistad aparezcan como sacramento de la comunión y como signo de la salvación Pero nunca se deben olvidar el componente dramático de la historia de la libertad (y del pecado) y las tensiones que surgen de la integración de las diversidades y de las diferencias

La Iglesia-comunidad debe equilibrar permanentemente el aspecto subjetivo y el aspecto objetivo la salvación que experimenta el creyente, su protagonismo en el proceso de la fe y de la justificación, y su vinculación a la Palabra, al sacramento y al testimonio público de la fe [10] Sólo así podrá ser comunidad eclesial o Iglesia comunitaria desde la común base bautismal se origina la diversificación carismática y ministerial que debe ser vivida sinodalmente

[8] Al hablar de la *ekklesia* señalabamos que la asamblea se reunia porque habia sido convocada, y al hablar de la comunion indicabamos la prioridad de la iniciativa divina, seria por tanto un riesgo plantear la eclesiologia desde las necesidades humanas, lo cual no significa en absoluto que estas sean irrelevantes, sino que no pueden autonomizarse respecto al dato teologico «previo»

[9] S Dianich, o c , 57ss, 183, 212

[10] W Kasper, *Elemente einer Theologie der Gemeinde* Lebendige Seelsorge 27 (1976) 289-298, dice en p 297 «Comunidad es el grupo que, en un determinado lugar o dentro de un circulo de personas, esta unido por la Palabra, el sacramento y el servicio evangelico y que, en comunion con la Iglesia Universal, cree en Jesucristo y da testimonio publico de su fe» Cf K Lehmann, *Was ist eine christliche Gemeinde* Communio 1 (1972) 481 497 y D Borobio, «La comunidad cristiana misterio y mision», en Consejo Nacional de Misiones, *Comunidad misionera* (Madrid 1985) 7-45

2. La comunidad bautismal: la iniciación cristiana

La comunidad cristiana tiene su fundamento en el bautismo. Para comprender en toda su hondura la dimensión bautismal de la comunidad cristiana debe superarse una comprensión del bautismo referido a la salvación del individuo para situarlo en una perspectiva más amplia: insertado en el proceso de iniciación cristiana y en la lógica de la historia de la salvación en la que Dios encuentra a los hombres; desde esta doble coordenada se puede captar la relevancia eclesiológica del bautismo (o, mejor, de los sacramentos de la iniciación cristiana).

a) *La iniciación cristiana*

El bautismo no debe ser comprendido como momento puntual y aislado, sino como un paso del proceso de iniciación cristiana, que abarca también la confirmación y la eucaristía. La categoría *iniciación cristiana,* redescubierta por la liturgia y la teología a lo largo de este siglo, se encuentra ya presente en los textos del Vaticano II (SC 65, PO 2, sobre todo AG 14) y ha influido notablemente los rituales litúrgicos recientes.

La iniciación es una categoría presente en todas las religiones. La peculiaridad de la iniciación cristiana arranca del carácter específico de la revelación bíblica: narra una historia en la que Dios encuentra al hombre para entablar un diálogo personal y libre de cara precisamente a comprometerlo en el designio salvífico que tiende a la felicidad de cada hombre y de todos los hombres; en la alianza que así se establece el hombre no entra por mera pertenencia étnica, sino por la opción libre que se concreta en la conversión y en la fe.

En esa historia hay un acontecimiento central, el misterio pascual, el «único acontecimiento de la historia que no pasa» [11], que da sentido al decurso anterior y que establece la reconciliación definitiva de Dios con los hombres. Como acontecimiento estructurante de la historia de la salvación es a la vez *evento fundador* sobre el que se levanta la Iglesia, como ya hemos estudiado. Como evento fundador, ese acontecimiento no puede dejar de ser recordado y celebrado, hecho memorial. Al igual que el pueblo de Israel no podía dejar de celebrar el aniversario de la Pascua, porque mantenía la identidad alcanzada en el Sinaí y porque incorporaba a los nuevos miembros en la misma lógica histórica, del mismo modo la Iglesia realiza el

[11] CatIC n.1055. En esta exposición se sigue fundamentalmente la perspectiva presentada por E. BUENO, *La iniciación cristiana hoy y aquí,* en *Iglesia en Castilla, La iniciación cristiana hoy y aquí,* XV Encuentro de Arciprestes (Burgos 1995) 33-66.

memorial de la Pascua del Señor. Mediante esa celebración agradecida y agraciante, y sobre la base de la fidelidad de Dios a su compromiso histórico, la Iglesia mantiene su propia identidad, ratifica el horizonte de su misión y sirve de mediadora para que los nuevos miembros se inserten como protagonistas del misterio de Dios que se desvela en favor de los hombres.

De cara al individuo singular no se trata de un mecanismo biológico ni de un fenómeno natural. Es cuestión de gracia y de libertad, y por eso se trata de un proceso histórico y de un diálogo personal. El cristiano no nace, se hace, se va haciendo. La maravilla novedosa de lo cristiano, de la fe, no pertenece sin más a lo natural, a lo obvio. La conversión, el caminar en una nueva vida, implica un devenir. Ese proceso va marcado por el ritmo ritual y celebrativo que actualiza los diversos aspectos del misterio pascual en el que son protagonistas el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

b) *El bautismo, la puerta de los sacramentos y de la vida cristiana*

El bautismo inicia a toda la historia de la salvación y es por ello la puerta de los sacramentos, el ingreso en los misterios de la Iglesia, la base de la vida cristiana y eclesial, el que establece la participación común de todos los creyentes en los bienes salvíficos. Es la actualización del «bautismo» de Jesús en el Calvario, donde quedó bautizada la humanidad toda, y que a través de los siglos se hace presente a todos los que confiesan a Jesús como el Hijo enviado del Padre. El bautizado queda constituido como hijo del Padre por participación en la filiación del Hijo en el Espíritu. De este modo queda insertado en el dinamismo histórico de la misma Trinidad.

Por ser la Pascua el acto escatológico del Dios trinitario y por ser la victoria definitiva del Hijo, el bautizado vive en Cristo y por ello es criatura nueva. Lo viejo ha pasado y se hace posible la participación en lo definitivo por el poder del Espíritu. El bautismo es por ello un acto escatológico que constituye al hombre en la novedad de lo imperecedero (2 Cor 6,4.6; 2 Pe 2,2).

En base a lo dicho, es decir, por el componente trinitario, cristológico y escatológico, el bautismo posee un componente esencial eclesiológico y de eclesiogénesis:

a) la Iglesia es esencialmente bautismal, la continuamente bautizada, porque brota continuamente como convertida y perdonada de las aguas del bautismo: «La Iglesia que confiesa sus pecados recibe

el baño» [12]; la Iglesia, obra de la gracia, vive esencialmente de la iniciativa salvífica de Dios;

b) la Iglesia en el acontecimiento bautismal se realiza como madre porque va engendrando continuamente hijos concebidos por el Espíritu [13]; de su seno virginal reciben la vida nueva los que han sido convertidos por la predicación y el testimonio;

c) la Iglesia se va edificando y construyendo permanentemente en virtud de la aportación que sus nuevos miembros reciben del Espíritu a fin de que vaya creciendo el Cuerpo de Cristo [14];

d) el bautizado pasa de una existencia individual a ser auténticamente persona; el nacimiento biológico individualiza en cuanto aporta una identidad biológica; el nuevo nacimiento, el morir y resucitar con Cristo, desindividualiza porque comunica una identidad comunional, en la que se es verdaderamente persona, ser-con-otros, en la que se recibe el nombre que Dios concede al hombre [15];

e) el bautismo identifica a la Iglesia porque es elemento discernidor de lo genuinamente cristiano, porque separa lo viejo de lo nuevo, la luz de las tinieblas, porque establece la alternativa a la caducidad de este mundo; gracias al bautismo queda patente que ser cristiano no es algo que debe darse por supuesto, sino resultado de la opción libre y de la conversión; el bautismo señala el horizonte de la misión y de la novedad que la Iglesia actualiza en esta historia;

f) como el bautismo no es una acción mágica o mecánica, sino conclusión de un devenir y momento de un proceso, hace a la Iglesia constitutivamente catecumenal: porque como comunidad concreta debe acompañar a los nuevos miembros que se preparan para la nueva vida y debe seguir acompañándolos en su progresiva inserción en los misterios y en la misión de la Iglesia; la Iglesia que invita a la conversión en virtud de la palabra y del testimonio se siente implicada en todo el proceso en virtud del cual el catecúmeno accede a la perfección del hombre nuevo en Cristo.

c) *El sacerdocio común*

La inserción del bautizado en el seno de la Iglesia le constituye en sacerdote. El bautismo da origen a un pueblo de sacerdotes y hace

[12] HIPOLITO, *In Danielem* I,XVI (Sources chrétiennes 14,85).

[13] S. AGUSTIN, *De bap contra Donatistas* I,10,14 (PL 43,117): «ex eisdem sacramentis tamquam ex viri sui semine».

[14] La doctrina sobre el Cuerpo de Cristo y del señorío del Señor Resucitado encuentra aquí su plena validez. El bautismo se realizaba inicialmente «en el nombre del Señor Jesús». Todavía Hermas en *Sim* VIII,6,4 recuerda a los cristianos «el nombre» que «se invocó sobre ellos». Cf. G. BARTH, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo* (Salamanca 1986).

[15] J. ZIZIOULAS, *La verdad como comunión:* SelTeol 18 (1979) 251-271.

a la Iglesia sacerdotal. En ese sacerdocio se condensa la identidad y la misión de la Iglesia, especialmente en unas circunstancias históricas y sociales en las que resulta necesario perfilar y expresar la novedad que la Iglesia regala en medio de los pueblos del mundo.

La doctrina sobre el sacerdocio común es profundamente tradicional [16], pero quedó oscurecida a medida que el sacerdocio ministerial fue adquiriendo un mayor relieve o protagonismo eclesial configurando una Iglesia marcadamente clerical; sobre todo después de Trento esta dinámica se acentuó por la polémica frente a Lutero [17], que cuestionó la especificidad del ministerio de los obispos y los presbíteros [18]. La doctrina sobre el sacerdocio común se conservó, pero fue sometido a una reinterpretación espiritual o metafórica, desde el supuesto que reconocía al ministerio ordenado el sacerdocio auténticamente real.

En nuestro siglo se ha producido un redescubrimiento del sacerdocio común de los fieles. El movimiento litúrgico abrió el camino, Pío XII lo recogió en la *Mediator Dei* (1947) y el Vaticano II lo sancionó en LG 10: «Cristo el Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cf. Heb 5,1-5), ha hecho del nuevo pueblo un reino de sacerdotes para Dios, su Padre (cf. Ap 1,6; cf. 5,9-10). Los bautizados, en efecto, por el nuevo nacimiento y por la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo para que ofrezcan a través de las obras propias del cristiano sacrificios espirituales y anuncien las maravillas del que los llamó de las tinieblas a su luz admirable (1 Pe 2,4-10). Por tanto, todos los discípulos de Cristo, en oración continua y en alabanza a Dios (cf. Hch 2,42-47), han de ofrecerse a sí mismos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios (cf. Rom 12,1). Deben dar testimonio de Cristo en todas partes y han de dar razón de su esperanza de la vida eterna a quienes se la pidan (cf. 1 Pe 3,15)» [19].

En este texto conciliar encontramos las bases neotestamentarias que permiten entender en su hondo sentido el sacerdocio común. Comentaremos de modo más explícito algunos aspectos más significativos.

Es importante observar que el Nuevo Testamento no aplica la terminología sacerdotal a personas determinadas que desempeñen un

[16] Como botón de muestra sirvan estas palabras de Próspero de Aquitania: «Totus populus christianus sacerdotalis est»: *Psalm. Expos.* 131 (PL 51,381).

[17] En Lutero la centralidad del bautismo repercute en la banalización del sacramento del orden: «El que surgió del bautismo puede gloriarse ya de haber sido consagrado como sacerdote, obispo y papa»: WA 6,48.

[18] Efectos semejantes provoca la centralidad de la predicación de la Palabra: «Quien enseña el evangelio es ya papa y sucesor de Pedro, quien no lo enseña es Judas, traidor de Cristo» (WA 7,721).

[19] H. Holstein, *Hiérarchie et Peuple de Dieu d'après LG* (Beauchesne, París 1970); A. Elberti, *Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del Concilio Ecumenico Vaticano II (1903-1962)* (Roma 1989).

ministerio concreto, sino únicamente a Cristo y al conjunto del pueblo cristiano, a la comunidad eclesial, precisamente por el bautismo (cf Ap 1,6, 1 Pe 2,4-10) que hace partícipes del sacerdocio de Cristo El Nuevo Testamento en consecuencia destaca la idea de *pueblo sacerdotal*

Lo que constituye al pueblo cristiano como sacerdotal es la recepción de la herencia del pueblo antiguo, es decir, las promesas esperadas se han hecho realidad en Cristo y, por participación, en el bautismo de los cristianos La comunidad eclesial es el *klerós* de Dios precisamente porque ha recibido los dones escatologicos prometidos (cf Hch 26,18, Col 1,12, 3,23-24, Ef 1,18) Al ser *kleros* la comunidad asume la misión que implica

Una mirada al Antiguo Testamento puede enriquecer la perspectiva El verbo *nahal* y el sustantivo *nahala* (que ya los LXX traducen por *kleronomein* y *klerós)* designan una experiencia humana fundamental recibir una propiedad sin procedimiento de adquisición, aplicada al ámbito religioso se convierte en experiencia radical y fundante la tierra prometida ha sido recibida como don (nunca se habla de «conquista»), como regalo de Dios (Dt 4,21 28, 12,9, 15,4, 19,10, 24,4, Núm 26,52-56, 33,50-34,19) La herencia, la promesa, lo que toca en suerte, es en consecuencia regalo de Yahve [20]

Otra perspectiva semántica, pero dentro del mismo presupuesto, abre la designacion de Israel como herencia de Yahve (Dt 9,26, 32,9, Sal 28,9, 33,12) o propiedad suya, por lo que Israel ha quedado reservado a Yahvé Esta elección, como sabemos, es puramente gratuita y comporta una misión Eso es lo que constituye el sacerdocio de Israel

El Nuevo Testamento recoge esta tradición doble De un lado los dones de salvación ofrecidos por Jesús en el Espíritu son la herencia recibida ser uno con él (Gal 3,28-29, Rom 8,15-17), la gracia (1 Pe 3,7), el Reino de Dios (1 Cor 6,9, 15,50, Mt 25,34), la vida eterna (Mt 19,29, Tit 3,7) De otro lado, y como consecuencia de lo anterior, la constitución como nuevo Pueblo de Dios con la tarea mediadora y testimonial, el *qehal* es la asamblea del pueblo que en el conjunto de su existencia debe desempeñar la función sacerdotal entre los pueblos

1 Pe 2,4-10 sintetiza este elemento fundamental de la autoconciencia eclesial [21] Pone de relieve la condición privilegiada de los

[20] F Dreyfus, *Le theme de l heritage dans l Ancien Testament* RSPhTh 42 (1958) 3-49, P Iovino, *La formula* Βασίλειον ἱεράτευμα *in 1 Pt 2 9* Ho Theologos 1 (1994) 5-24, K R Snodgrass, *1 Peter 2 1-10 its Formation and Literary Affinities* NTS 24 (1977-78) 97-106

[21] J H Elliott, *The Elect and the Holy an Exegetical Examination of 1 Pe 2 4-10 and the Phrase basileion hierateuma* (Leyden 1966) 183 y 224

creyentes que han sido constituidos como *basileion ieráteuma* (v 9) sacerdocio real o reino sacerdotal, el doble concepto se enriquece y complementa

a) en cuanto reino designa el ámbito privilegiado en el que el rey Yahvé ejerce su realeza o, en perspectiva cristiana, en que acontece la soberanía del Señor y Mesías Jesús, esa soberanía, como ya vimos, no se ejerce sólo sobre la Iglesia sino con la Iglesia, que queda asociada a la función soteriologica y señorial de su Cabeza,

b) en cuanto sacerdocio proclama las maravillas de Dios desde la experiencia cotidiana, pues la vida creyente es el único culto agradable a Dios (cf Rom 12,1, Ap 1,6, 5,10, 20,6, Heb 3,6), el sacerdocio de 1 Pe (en la línea del indicado por Éx) no es el de la institución levítica, centrada en el culto y la liturgia, sino el de la existencia entera como el sacerdocio de Cristo es el del dinamismo de su filiación propia y única que, desde la encarnación hasta la resurrección, vincula y une las orillas de lo humano y lo divino en virtud de su acto de entrega y de reconciliación, del mismo modo el sacerdocio cristiano vive del mismo dinamismo en orden a la tarea de reconciliación entre los hombres y entre los hombres y Dios [22]

Este sacerdocio común, como veremos en su momento, no hace inútil o innecesario el sacerdocio ministerial Pero deja claro que el sacerdocio ministerial ha de ser ejercido «para bien de sus hermanos» (LG 13), es decir, para el desarrollo del sacerdocio común, que es lo mismo que decir para el servicio de la misión de la Iglesia De cara a que esta mision se pueda desarrollar de modo más significativo se ha de producir una diversificación de lo que es común En esa dinámica se puede captar la identidad del sacramento de la confirmación y el sentido de los carismas

d) *La confirmación, sacramento de la misión pentecostal* [23]

Para la teología clásica la confirmacion ha resultado un sacramento incómodo, ya que, a la hora de precisar su sacramentalidad, se planteaba una doble aporía como callejón sin salida si ya el bautismo confiere el Espíritu Santo, ¿que añade la confirmación? Si el bautismo es el sacramento necesario para la salvación, ¿no queda la confirmación reducida a un rito secundario y prescindible? Para encontrar una solución y dar contenido al sacramento se han elaborado

[22] G CHANTRAINE, *Synodalite expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministeriel?* NRT 113 (1991) 340-362

[23] Este planteamiento es prolongacion del que hemos desarrollado en E BUENO, *Bautismo y confirmacion* (Burgos s f) 347-350, 365-366, 378-382

numerosas teorías que a veces han conducido a una penosa instrumentalización del sacramento. No puede ser objetivo nuestro detenernos en estos intentos, sino ofrecer otra perspectiva que evite semejantes riesgos.

La confirmación puede mostrar su identidad como momento interno al gran sacramento de la iniciación cristiana que, debido a circunstancias históricas, se independizó ritualmente. Esta autonomización celebrativa no se debió sin embargo a motivos arbitrarios o meramente pragmáticos, sino a la exigencia de motivos teológicos: para que quedara claramente expresada la acción del Espíritu en el misterio pascual y la «consumación» o «perfección» del bautismo como inserción en la Iglesia. Estos dos aspectos permiten profundizar en el devenir cristiano y en la identidad y misión de la comunidad eclesial en su constitución y desarrollo.

La acción del Espíritu en el misterio pascual se manifiesta esplendorosamente en el acontecimiento de Pentecostés, cuya relevancia eclesiológica ya hemos constatado. Al ser evento fundador y estructurante de la historia de la salvación está abocado, por la lógica de la encarnación y de la alianza, a ser celebrado permanentemente por parte de la Iglesia. De este modo la Iglesia es esencialmente pentecostal (enviada por el Espíritu en medio de los pueblos), e igualmente debe mediar el mismo acontecimiento a todos los bautizados que están llamados a ser protagonistas y responsables de esa misma misión pentecostal.

Como supo leer la sensibilidad de los Padres, la unción que recibió Jesús en el Jordán (Hch 10,38) encuentra su paralelo en la unción que recibe la Iglesia en Jerusalén (Hch 2) y su actualización en la crismación del confirmado.

Ello significa para el cristiano una más radical inserción eclesial, que es expresada en la presencia del obispo como ministro originario del sacramento; esa radicalidad del compromiso eclesial consiste fundamentalmente en la recepción de los dones y la fuerza que el Espíritu otorga para el testimonio, para el cumplimiento de la misión abierta en Pentecostés. Por eso el sacramento de la confirmación es el momento de la diversificación de la vocación cristiana. Si el bautismo es el momento de lo común, del sacerdocio compartido por todos, la unción sella el despliegue del envío en función de las gracias que el Espíritu otorga y de las necesidades históricas que la misión de la Iglesia debe afrontar. Desde estos presupuestos adquiere todo su sentido el papel de los carismas y de los ministerios en la vida de la comunidad cristiana.

3. Carismas y ministerios en la Iglesia

Carisma y ministerio son dos conceptos que deben ser estudiados en íntima conexión, ya que se encuentran unidos por una peculiar dialéctica que es la vida misma de la comunidad en su experiencia histórica concreta. Comenzaremos presentando el carisma porque designa de modo más directo la iniciativa divina y porque es el presupuesto para la configuración de los ministerios.

a) *Los carismas en el dinamismo de la Iglesia*

En el griego común, *carisma* designa un regalo, es decir, un don otorgado gratis, por pura benevolencia; en su sentido originario carecía de connotaciones religiosas. En el lenguaje cristiano se aplica a dones regalados por Dios, pero su significado es muy amplio: los Padres hablan con normalidad de los «charismata» de la creación, y bajo la misma designación incluyen a veces el bautismo, la eucaristía, el premio eterno e incluso el Espíritu Santo. Posteriormente la reflexión sobre los carismas ha experimentado un desarrollo que no ha sido ni lineal ni unitario.

Para situar adecuadamente el sentido del carisma deben ser evitadas tres concepciones que distorsionan los datos neotestamentarios:

a) En ocasiones se ha privilegiado una concepción del carisma como fenómeno extraordinario y llamativo; era fácil a partir de este presupuesto limitar su existencia a los momentos iniciales de la Iglesia, cuando resultaban más necesarios para su consolidación, o a circunstancias especiales de su historia.

b) Por el otro extremo se le identifica con las capacidades naturales del hombre o con su esfuerzo ético en favor de determinados valores; esta concepción está favorecida porque es la que domina en el lenguaje profano y cotidiano.

c) Más recientemente se ha impuesto en algunos sectores la comprensión del carisma como un don alternativo o contrapuesto al ministerio, como una gracia que no sólo no puede ser controlada por la institución, sino que se contrapone a ella como instancia crítica.

El Nuevo Testamento, especialmente la literatura paulina (donde aparece el término en 16 ocasiones de 17 que recoge el Nuevo Testamento), no ofrece una noción precisa de carisma ni un uso técnico. Puede designar la vida eterna (Rom 6,23) o el mismo Espíritu como don por excelencia (Rom 5,5; 8,15-16), pero también el apostolado, el don de la profecía, la sabiduría, la capacidad para enseñar... San Pablo ofrece cuatro elencos básicos (Rom 12,6-8; 1 Cor 12,7-11;

12,28-30, Ef 4,11-12) que incluyen tanto ministerios instituidos como gracias ocasionales, tanto fenomenos extraordinarios como dones ordinarios y cotidianos

Del analisis de los datos neotestamentarios, a la luz de la doctrina y del uso eclesial actual, se pueden establecer las siguientes convicciones basicas

1 Salvo en 1 Cor 12,4 9, el donador de los carismas es Dios, no directamente el Espiritu Santo Paulatinamente han sido vinculados mas directamente al Espiritu Santo Este desplazamiento resulta facil y evidente Sobre el trasfondo de las promesas escatologicas (Jl 3,1ss, Ez 36,26ss, Is 11,2) aparece el Espiritu como el contenido principal de lo que Dios puede otorgar Si el Espiritu es el exceso o desbordamiento de Dios, este ha de manifestarse en un abanico de expresiones A la luz del misterio pascual y de la salvacion conseguida por Cristo, la misma gracia de Cristo debe expresarse en todas sus dimensiones Como sabemos, la actualizacion del don y del señorio de Cristo se realiza por la accion del Espiritu En consecuencia resulta logica la atribucion al Espiritu de la distribucion de los carismas Y por la misma logica hay que concluir que la dimension cristologica y la neumatologica se relacionan de modo coherente y armonioso

2 Los carismas son un dato universal y cotidiano en la experiencia cristiana individual y comunitaria Pueden ser extraordinarios, pero de modo mayoritario se trata de dones normales y sencillos Este el el sentido actual en la teologia y en el Magisterio (LG 12) Es muy significativo que Pablo resalta la importancia de la caridad (1 Cor 13) precisamente tras la enumeracion de los carismas El mismo eco resuena en las palabras de san Agustin «Muchos dones son dados para ser manifestados, pero quizas tu no tengas ninguno de estos dones de que he hablado (sabiduria, ciencia) Si amas, no estas privado de ellos, si en efecto amas la unidad, cualquiera que tenga un don particular lo tiene tambien en favor tuyo» [24]

3 El carisma es un don indisponible, espontaneo, desbordante, que irrumpe de modo sorprendente y repentino, siendo indeducible de los presupuestos naturales Son ciertamente capacitaciones subjetivas para actuar, de cara a ello integran la base humana, pero lo carismatico es la fuerza que viene de Dios y purifica la naturaleza elevandola, de modo que desde el centro del ser del hombre conduce sus potencialidades hacia una perspectiva superior

4 El carisma es un fenomeno esencial de eclesiogenesis, ya que tiende a la edificacion de la comunidad eclesial (1 Cor 12,4-11,

[24] S Agustin, *In Io* 32,8 (PL 35,1646)

Ef 4,11-13) Es significativo que los contextos en que Pablo habla del tema se refiere al Cuerpo de Cristo (Rom 12 y 1 Cor 12), a la corporeizacion de la salvacion 1 Pe 4,10 debe servir como criterio fundamental «El don que cada uno haya recibido pongalo al servicio de los otros» La enumeracion de carismas que Pablo presenta abarca la variedad de campos utiles a la vida eclesial servicio, enseñanza, exhortacion, obras de misericordia, palabras de sabiduria, don de curaciones, discernimiento de espiritus El carisma por tanto nunca es propiedad personal En consecuencia debe ser sometido al discernimiento desde la conformidad con la norma de la fe apostolica y desde el orden y la disciplina de la comunidad (1 Cor 14)

5 La edificacion de la comunidad desde la variedad de carismas tiende en ultimo termino a la tarea de la evangelizacion, a la salvacion de todos, al ejercicio del sacerdocio comun, a la consecucion del pleroma, al desarrollo del misterio de Dios Por ello los carismas son otorgados en funcion de las circunstancias historicas y de las necesidades que en cada momento se plantean a la Iglesia de cara al cumplimiento de su mision (cf ChL 24)

6 Los carismas y los ministerios no se contraponen, sino que se relacionan estrechamente aunque sin identificarse Los ministerios son conferidos preferentemente a los carismaticos (Hch 13,2-3) y estos deben desempeñarlos de modo acorde al carisma (1 Tim 4,14) No necesariamente cada carisma debe abocar a un reconocimiento ministerial, pero muchos carismas pueden habilitar al ejercicio de un ministerio tras el consiguiente discernimiento comunitario [25]

b) *La configuracion ministerial de la comunidad eclesial*

Si la Iglesia es vivida en lo concreto de modo comunitario, si esta se considera sujeto historico y si cada uno de sus miembros se considera protagonista en funcion de los dones recibidos, es la comunidad misma la que debe asumir su propia responsabilidad y con capacidad creativa desarrollar los ministerios que necesita Existe sin duda, como veremos, un ministerio «previo», el ministerio apostolico Pero, referidos a el y por el reconocidos, queda un amplio espacio para otros ministerios de la comunidad (expresion preferible a

[25] Sobre los distintos aspectos de la problematica A VANHOYE, «El problema de los carismas a partir del concilio Vaticano II», en R LATOURELLE (ed), o c , 295 312, N BAUMERT, «Charisma und Amt bei Paulus», en A VANHOYE (ed), *L apotre Paul Personalite style et conception du ministere* (Lovaina 1986) 203-228, ID , *Charisma Versuch einer Sprachregelung* ThPh 66 (1991) 21 48, H KUENG, *La Iglesia y la estructura carismatica de la Iglesia* Conc 4 (1965) 44-65, G HASENHUETTL, *Charis ma Ordnungsprinzip der Kirche* (Herder, Friburgo i Br 1969)

«ministerios laicales» para dejar claro el protagonismo de la iglesia concreta como sujeto histórico de la misión).

Desde su orígenes las comunidades eclesiales han mostrado una gran creatividad ministerial (cf. Hch 6,1-6; 13,2-4; 1 Tes 5,12-14). Durante los primeros siglos de la Iglesia fueron surgiendo lectores, catequistas, acólitos, ostiarios, doctores, diáconos, viudas, maestros... que prestaban un servicio en alguno de los ámbitos de la vida eclesial. Paulatinamente se fue produciendo una concentración de tales funciones en el presbítero/sacerdote, de modo que la mayoría de los ministerios fueron perdiendo su función concreta para reducirse a un hecho meramente ritual concebido como un paso hacia la ordenación presbiteral/episcopal. Ha sido una de las expresiones más claras de la clericalización de la Iglesia que se fue acentuando al final de la época patrística y en los inicios del período medieval.

Recientemente se ha producido un redescubrimiento de la ministerialidad de la Iglesia y del sentido de los ministerios. Primeramente se vio como una posibilidad de facilitar la participación y la corresponsabilidad de los laicos en la misión de la Iglesia. Posteriormente han sido valorados como expresión del dinamismo de la vida de la propia comunidad. En algunos momentos incluso se ha considerado como ideal y objetivo la consecución de una Iglesia enteramente ministerial en la que cada bautizado ejerciera un ministerio determinado en función del carisma que hubiera recibido. Pero se trata de una meta utópica e imposible de hecho. Tal inflación ministerial conduciría paradójicamente a la irrelevancia: si todo es ministerio nada es ministerio, no se captaría la peculiaridad de los ministerios en la Iglesia.

La existencia de ministerios diversos, la configuración ministerial de la Iglesia, es algo que responde a la esencia de la Iglesia. Pero para que se pueda hablar de ministerio en sentido propio se deben dar los siguientes requisitos: que se trate de una función relevante en el dinamismo de la Iglesia, que se asuma con voluntad de estabilidad y que no se trate de un servicio esporádico o momentáneo, que sea reconocida y confiada por la comunidad y por el presbítero, que se otorgue en el marco de una celebración litúrgica. En esta línea se mueven algunos documentos oficiales: *Ministeria quaedam, Inmensae caritatis, Evangelii nuntiandi.*

Los criterios para una configuración ministerial de la Iglesia deben ser estos tres: *a)* la identificación del carisma del bautizado y su disponibilidad para ejercerlo tras el discernimiento y reconocimiento de la comunidad; *b)* las necesidades y la estructuración de la Iglesia de cara al cumplimiento de las funciones que tiene que realizar; *c)* las necesidades e instancias que brotan del entorno y de las circunstancias históricas en las que debe realizar su misión.

De la confluencia de estos tres factores se pueden identificar cinco vías de desarrollo ministerial: *a)* la fe *congrega* a un conjunto de creyentes, y por eso requiere servicios de dirección: responsables o coordinadores de áreas o sectores, consejos de pastoral o economía...; *b)* la fe *se celebra,* y por ello debe haber ministerios litúrgicos: monitores, lectores, cantores...; *c)* la fe *se transmite* y se profundiza, y por ello han de surgir catequistas, teólogos, responsables de formación o del catecumenado de adultos...; *d)* la fe *se compromete* en el campo de la caridad y de la justicia, y por ello debe haber miembros sirviendo a los necesitados y enfermos o presentes en la defensa de los derechos humanos; *e)* la fe *se ofrece* como buena noticia, y por ello debe haber cristianos que entablen contacto con los alejados o diálogo con los no creyentes, ministerios de acogida, misioneros...

Esta variedad de ministerios se ha de realizar no de modo individual, sino en nombre de la comunidad, como tarea que recae sobre todos, pero que algunos asumen como representantes de la Iglesia. Brotan del dinamismo de la comunidad, no como delegación del presbítero o como reparto de una carga que para el presbítero resultaría insoportable. Este planteamiento no nos haría salir aún del clericalismo. Es la comunidad-sujeto la que, formada por sujetos responsables, se da la configuración adecuada a su misión histórica [26].

4. **Una Iglesia sinodal** [27]

En la comunidad cristiana hay carismas, ministerios, vocaciones diversos; en una iglesia concreta se dan diversos tipos de comunida-

[26] Sobre la problemática, presupuestos teológicos y realizaciones prácticas pueden verse D. BOROBIO, *Ministerio sacerdotal, ministerios laicales* (DDB, Bilbao 1982) Para el Nuevo Testamento y las comunidades subyacentes es recomendable J. DELORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Cristiandad, Madrid 1975) También a nivel de Conferencia Episcopal se ha asumido la perspectiva, como puede verse sobre todo en el caso francés en *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans une Église toute entière «ministérielle»* (Centurion, París 1975, hay traducción española de Sal Terrae en 1975) En la sesión de la Conferencia Episcopal francesa tuvo un papel destacado Congar, que será abanderado, como veremos más tarde, de la superación del binomio clérigo-laico por el binomio ministerios-comunidad· Y CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial* (FAX, Madrid 1973)

[27] Sobre el sínodo diocesano, sobre el trasfondo de una eclesiología comunional-sinodal E BUENO, *El sínodo diocesano Estatuto eclesiológico de una experiencia eclesial* (Burgense 37 [1996] 49-64) y *La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología posconciliar* RET 57 (1997) 243-261, que presenta la sinodalidad como punto de llegada de todo un proceso de evolución eclesiológica, R. BERZOSA, *Sínodo diocesano* (Burgos 1997). Como intento de precisar su auténtico

des y de movimientos o asociaciones, diversos tipos de sujetos eclesiales. Si la Iglesia es (también) las personas que la constituyen por la gracia del bautismo y de los diversos carismas, hay que reconocer toda la dignidad y dejar todo el espacio al dinamismo de la subjetividad creyente.

Toda esta variedad de líneas, tendencias y opciones deben ser reconducidas a la objetividad del sujeto eclesial que es la iglesia particular. Es en su interior, si bien dentro de la *communio ecclesiarum,* donde cada uno de ellos se encuentra en la comunión para edificar la Iglesia de Cristo, donde encuentran su integración y su armonía concreta. Sin el idealismo imaginario de unas relaciones interpersonales puras y transparentes, debe asumir con realismo la multiplicidad de relaciones complejas, que incluya mediaciones estructurales, mecanismos para solucionar problemas y superar tensiones y conflictos. La iglesia concreta debe crear ámbitos en los que sea posible el diálogo, el entendimiento y hasta el consenso o la unanimidad que permita expresar el esplendor de la Iglesia en la multiformidad de sus diversidades. Por esa vía se facilita a la vez la participación de todos en la misión común, la corresponsabilidad, el reparto de eclesialidad entre todos los bautizados y confirmados.

Esto es lo que la teología actual tiende a denominar *sinodalidad,* que es el equivalente a nivel de iglesia particular de lo que es la conciliaridad a nivel de la comunión intereclesial. La Iglesia, según la bella expresión de Juan Crisóstomo, tiene nombre de sínodo [28] y ello significa que ha de ser reunión y congregación de todos de cara a la glorificación de Dios mediante el cumplimiento de la misión. La sinodalidad debe por tanto convertirse en el tejido de cada iglesia local, en la expresión más adecuada de una comunión que realiza desde las diversidades históricas.

La vida de la Iglesia ha ido generando estructuras y organismos que hagan posible y canalicen la sinodalidad. A todos los niveles se han ido multiplicando tipos varios de consejos, especialmente en el ámbito de la actividad pastoral. Como ejemplos prototípicos deben ser mencionados el consejo pastoral de una parroquia y el consejo pastoral de una diócesis [29]. Cada uno a su nivel desempeñan una

alcance, sobre todo para identificarlo frente a las asambleas y para evitar la contraposición obispo-sínodo, ha sido publicada en 1997 una *Instrucción sobre los Sínodos diocesanos* por parte de la Congregación para los obispos y de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

[28] Así se expresa en el comentario al salmo 149 (PG 55,493).

[29] Sobre la historia de su configuración cf. A. FERNANDEZ, *Nuevas estructuras de la Iglesia* (Burgos 1980) 19-66; sobre sus implicaciones pastorales en una iglesia sinodal: R. CALVO PÉREZ, *Hacia una pastoral diocesana sinodal:* Lumen 46 (1997) 37-59.

función análoga: representar los diversos sectores de la comunidad y las distintas espiritualidades y teologías con el fin de programar o planificar una pastoral en la que todos se encuentren como en un hogar y en la que cada uno aporte sus propias potencialidades, capacidades y carismas. Desde este punto de vista, los mencionados consejos no pueden ser considerados meramente como instrumentos de estrategia o de técnica pastoral, sino como momentos internos del dinamismo comunional, como ejercicio de sinodalidad.

Dada la identidad teológica de la iglesia particular, es a su nivel donde la sinodalidad alcanza una figura máxima: el *sínodo diocesano*. Se trata de un organismo de antigua tradición, que lleva tras de sí una tortuosa historia y que en los últimos lustros ha experimentado una sorprendente revitalización después de haber experimentado una profunda evolución.

El sínodo diocesano en su figura tradicional fue marcadamente clerical. En un primer momento el obispo y sus presbíteros se encontraban muy cercanos físicamente o incluso vivían en común. Por ello era fácil y constante la comunicación, la formación permanente, la unificación de criterios pastorales. Cuando, tras el nacimiento de las parroquias, se produjo la dispersión y la separación física, se sintió la necesidad de realizar reuniones periódicas en las que lograr los objetivos señalados. Éste fue el origen y el sentido de los sínodos diocesanos.

Es opinión común que los primeros testimonios de sínodos diocesanos se remontan al siglo VI (Auxerre, Touron, Toledo, Huesca). Duraba escasamente uno o dos días y representaba para el clero el gran acontecimiento del año. Pero nunca fue deliberante. El clero se atenía a lo que le era comunicado: decretos pontificios, cánones de concilios, vías de aplicación de la legislación universal. En determinadas épocas sirvieron para la tarea reformadora de santos obispos (como prototipo pueden servir los sínodos de Carlos Borromeo tras el concilio de Trento). Era en el fondo una institución clerical y, en definitiva, episcopal.

Su vida, sin embargo, ha sido lánguida. Se ha fijado legalmente una periodicidad obligatoria (anual, por ejemplo, según el IV concilio de Letrán). Pero la realidad no respondió en absoluto a tales pretensiones. Apenas se ha celebrado el 5 por 100 de los sínodos exigidos por la normativa oficial. Muchos fueron los factores que provocaron tal situación: gérmenes nacionalistas o tendencias democratizadoras, recelos del poder civil ante reuniones eclesiales, temor de los obispos ante reclamaciones del cabildo o de los párrocos, retraso en la aprobación por parte de Roma o la obligación de introducir correcciones...

A raíz del Vaticano II la vieja institución ha conocido una sorprendente vitalidad. Los sínodos diocesanos debían servir para facilitar la recepción de la doctrina conciliar en las diversas diócesis. Pero debían hacerlo desde las nuevas perspectivas eclesiológicas abiertas por el Concilio centradas en las categorías Pueblo de Dios y comunión. En virtud de esa dinámica se ha pasado de un sínodo (casi) exclusivamente clerical a un sínodo (mayoritariamente) laical. El código de 1983 (c.460ss) ratifica y regula la nueva configuración del sínodo diocesano, presentándolo como órgano máximo de la iglesia particular, ya que lo presenta como el primer elemento de la articulación interna de la iglesia particular.

Siguiendo la analogía de los concilios, el sínodo diocesano debe ser considerado como un acontecimiento extraordinario (no cotidiano o usual) de autorrealización eclesial en el devenir de su misión en la historia, actualización solemne de su autoconciencia. Más allá, por tanto, de las cuestiones de eficacia concreta o de aplicaciones prácticas es la iglesia como tal la que hace patente la dimensión sinodal que la caracteriza.

El sínodo diocesano, al igual que los concilios de obispos, es esencialmente una concelebración eucarística [30]: el obispo, en medio de su pueblo y rodeado por su presbiterio, celebra en la eucaristía final un acto de agradecimiento y de doxología al Señor que la ha convocado y enviado a un lugar determinado; las deliberaciones, debates y propuestas que se han ido desarrollando a lo largo de un dilatado período de tiempo confluyen en la eucaristía final, en la que los bautizados y confirmados expresan su plena inserción en la Iglesia asumiendo su protagonismo y su responsabilidad [31]. La comunidad de bautizados y de confirmados es constitutivamente eucarística, y ello se realiza y se expresa de modo máximo en el sínodo diocesano a nivel de iglesia local.

[30] L. Bouyer, *La Iglesia de Dios*, ed.cit., 541.

[31] El *Caeremoniale Episcoporum* (1984) n.1169 explicita esta idea: «El gobierno de la Iglesia nunca ha de considerarse como un acto meramente administrativo, sino que cuando se congregan en su nombre y para gloria y alabanza de Dios, por la acción del Espíritu Santo, las asambleas eclesiásticas deben manifestar aquella unidad del Cuerpo de Cristo que se hace visible especialmente en la sagrada liturgia».

CAPÍTULO X

FORMAS DE EXISTENCIA ECLESIAL

BIBLIOGRAFÍA

ALBERIGO, G., *Autoridad y poder,* en Nuevo Diccionario de Teología, I, 75-92; BUENO, E., *La teología del laicado ante sus aporías:* Revista Agustiniana 32 (1991) 615-644; DIANICH, S. (ed.), *Dossier sui laici* (Queriniana, Brescia 1987); FAIVRE, A., *Les laïcs aux origines de l'Église* (Centurion, París 1984); FARNES, J., *La noción de «status» en Derecho Canónico* (Pamplona 1975); GRESHAKE, G., *Ser sacerdote* (Sígueme, Salamanca 1995); HAUSSMANN, N., *Vie religieuse apostolique et communion de l'Église. L'enseignement du Concile Vatican II* (Cerf, París 1987); MARLIANGEAS, B. D., *Clés pour une théologie du ministère, in persona Christi, in persona Ecclesiae* (París 1978); MOIOLI, G., *Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari:* ScCatt 92 (1964) 387-424; THOMAS, P., *Ces chrétiens que l'on appelle laïcs* (Les Éditions Ouvrières, París 1988).

A partir del bautismo se despliega una variedad de vocaciones en la Iglesia. Tradicionalmente la tipología de vocaciones ha sido reducida a una triple modalidad: laicos, religiosos, sacerdotes. Cada una de ellas aporta su contribución a la identidad de la Iglesia y al ejercicio de su misión. En este capítulo presentaremos su peculiaridad como formas de existencia cristiana en la Iglesia.

Se trata sin embargo de categorías que deberían ser flexibilizadas para recoger de modo más preciso la variedad de vocaciones en la Iglesia. Resulta sorprendente por ejemplo la desproporción numérica o cuantitativa entre ellas, ya que los laicos incluyen un número de bautizados inmensamente mayor que las otras dos categorías. La realidad (y la permanencia) de los carismas impone la presencia de vocaciones, como los institutos seculares, que difícilmente encuentran acomodo en la clasificación heredada. En nuestra exposición, a pesar de todo, nos atenemos a la configuración heredada.

1. Los laicos en la Iglesia

Una de las características más notables de la figura actual de la Iglesia es la reivindicación y la presencia de los laicos en la vida de la Iglesia. Es lo que se esconde en la importancia dada a la comunidad y su protagonismo, al bautismo y al sacerdocio común, a la variedad de carismas y ministerios, al surgimiento y reconocimiento de las comunidades eclesiales de base y de los nuevos movimientos...

Con tales perspectivas, como hemos repetido, se supera la figura de Iglesia en la que el clero ha desempeñado un protagonismo especial. Todos los bautizados y confirmados son participantes activos en la eucaristía que edifica el Cuerpo de Cristo, y por ello todos son responsables de la misión eclesial. En la actual conciencia eclesial se manifiesta fuertemente un mayor deseo de corresponsabilidad por parte de los laicos. En muchas ocasiones este deseo se vive como reivindicación de poderes o como exigencia del espíritu democrático. Sería un planteamiento estrecho que acaba desnaturalizando la estructura de la Iglesia. Su auténtica perspectiva debe ser la de la eclesiología de comunión que hemos venido presentando.

Una eclesiología de comunión debe ser una «eclesiología global» en la que todos los miembros ven reconocida su peculiaridad y su protagonismo. Este principio debe valer especialmente respecto a los laicos. Para comprender adecuadamente el sentido teológico del laico se deben tener en cuenta dos presupuestos de carácter distinto:

a) hay que reconocer de un lado la raíz sacramental que diferencia a los ministros ordenados del conjunto de los bautizados, lo cual pertenece a la naturaleza de la Iglesia;

b) de otro lado el funcionamiento concreto de las relaciones en la Iglesia y del protagonismo/representatividad eclesial; en este nivel es donde las prácticas eclesiales han privilegiado a los miembros del clero (la situación designada como «clericalismo»).

Desde este segundo presupuesto se ha generado una visión eclesiológica en la que resultaba difícil definir al laico de modo positivo, pues acababa siendo visto como el no-clérigo. La «teología del laicado» ha surgido fundamentalmente en este siglo de cara a colmar esa laguna y a presentar la figura del laico en su sentido positivo. Este intento debe conjugar los datos dogmáticos con los datos históricos, es decir, el doble presupuesto que hemos indicado.

La lectura del Nuevo Testamento provoca una llamativa sorpresa para quien la realiza desde las categorías que se elaborarán más tarde: nunca usa el término laico, y el término *klerós* es aplicado al conjunto de la comunidad. Es significativa la indicación de 1 Pe 5,3: pide a los presbíteros que apacienten el rebaño de Dios «no como dominadores sobre el *klerós,* sino sirviendo de ejemplo al rebaño». *Klerós* designa las promesas y la herencia salvífica ofrecida por Dios. Ello ha sido entregado a la comunidad de la nueva alianza, al conjunto de los bautizados. Esta designación va pareja con la aplicación al conjunto de los bautizados de la terminología sacerdotal.

Posteriormente se produciría una inversión terminológica: *klerós* se aplicará a un conjunto de ministros, mientras que para el resto de

los bautizados se utilizará el término *laikós*. Salvo una excepción de difícil interpretación [1], el término no se difunde hasta el siglo III. Ausente en Justino e Ireneo, aparece ya en Clemente de Alejandría, Tertuliano y Orígenes, aunque con significados fluidos e imprecisos. *Laikós* sin embargo arrastra consigo la etimología y el sentido adquiridos en el griego profano: designa una parte o un sector de la población, la mayoritaria respecto al grupo de los dirigentes. Resulta por ello inexacto hacerlo derivar directamente de *laós* con el significado «perteneciente al pueblo de Dios» (el sufijo *-ikós* denota una clasificación, una parte).

Estos presupuestos terminológicos muestran sus efectos con ocasión de una necesidad sentida en aquel momento: establecer una clasificación entre la multiplicidad de los ministerios existentes en la Iglesia. La *Tradición Apostólica* lo refleja claramente: distingue a los obispos/presbíteros/diáconos del resto de los ministerios (viudas, vírgenes, confesores...) precisamente por la raíz sacramental que ya comentamos (aquéllos reciben la imposición de manos pues están orientados a la presidencia de la eucaristía, mientras que éstos son «instituidos»).

Esta distinción hará que los ministros ordenados sean considerados como el clero, la jerarquía [2]. Con ello se configura el binomio clérigo-laico en la medida en que se clasifique a los miembros de la Iglesia únicamente desde este doble concepto. Como indicaremos más tarde, algunos autores defenderán el esquema comunidad-ministerios porque evita tales estrechamientos a la vez que trata de salvaguardar la peculiaridad de cada ministerio (también de los ordenados). Si el binomio clérigo-laico se entiende de modo unilateral se llega a la conclusión de que el laico acaba siendo «definido» o pensado como el no-clérigo. Los intentos de la teología del laicado tenderán por ello ante todo a ofrecer un contenido positivo al término laico que designa a la mayor parte de los bautizados.

Tenía un profundo sentido teológico el intento de establecer la identidad y peculiaridad del ministerio de obispos/presbíteros/diáco-

[1] Nos referimos a *1 Clem* 40,2-3.5: como confirmación de la preocupación por conseguir que «cada uno esté en su puesto» (37,3; 41,1) usa la analogía del Antiguo Testamento mencionando al sumo sacerdote, a los sacerdotes ordinarios, a los levitas, indicando finalmente que «el hombre laico por preceptos laicos está ligado»; es discutido sin embargo el significado del término, pues no está claro que se refiera a una figura cristiana.

[2] H. HEUMANN-E. SECKEL, *Ordo*, en Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts (reprod. Graz 1958) 397ss, señala que *ordo* arrastra consigo la referencia a una clase social diferenciada, a un rango especial de personas, un estamento social (por ejemplo, el orden senatorial o el orden ecuestre); todo ello no podía dejar de repercutir en la valoración de los pertenecientes al orden.

nos. No era eso lo que provocó problemas. Éstos brotaron porque su protagonismo eclesial resultó excesivo a causa de determinados factores históricos que lo facilitaron. La importancia de la Iglesia en la sociedad imperial provocó que los «ordenados» fuesen considerados como pertenecientes a un estrato superior. El establecimiento del «cursus clericorum» y la absorción de las diversas funciones ministeriales fue a la vez consecuencia y efecto.

Este planteamiento se irá transmitiendo a través de los siglos, agravado por las reacciones de la Iglesia frente a tendencias que podían desnaturalizar la estructura de la Iglesia en base a una excesiva o desequilibrada participación de los laicos. Tres de estas tendencias se pueden señalar en la Edad Media: la lucha contra las investiduras trataba de frenar la intervención de los poderosos en el nombramiento de obispos o en la gestión de los temas eclesiales; la marginación o condena de movimientos laicos antiinstitucionales trataba de salvaguardar la identidad de los ministerios ordenados; la condena del conciliarismo, que podía acabar anulando el sentido del ministerio apostólico de los obispos, era una defensa de la estructura constitutiva de la Iglesia. Estas necesarias reacciones, sin embargo, fueron en ocasiones más allá de lo que las circunstancias o el peligro real hubieran exigido y quedaron expuestas a interpretaciones que potenciaban la pasividad de los laicos.

En la Edad Moderna surgieron otros frentes polémicos: la reforma protestante que diluía la especificidad de los ministerios ordenados, los nacionalismos que pretendían someter la Iglesia de cada país al control de las autoridades civiles, las concepciones ilustradas que acusaban de tiranía al modo de ejercer la autoridad en la Iglesia, la modernidad que intentaba marginar a los miembros de la Iglesia de la vida pública... Frente a ello, como reacción de defensa, se reafirmaba la unidad de la Iglesia basada en la jerarquía y en los sacerdotes. La Iglesia se autocomprendía como sociedad de desiguales, en la que a unos correspondía mandar y a otros cumplir sus órdenes. Ejemplo prototípico son estas palabras de Pío X:

> Dice la Escritura, y lo confirma la doctrina entregada por los Padres, que la Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo, administrado por la autoridad de los pastores y de los doctores, es decir, una sociedad de hombres en la que algunos presiden a los demás con plena potestad de regir, enseñar y juzgar. Es por consiguiente esta sociedad, por su propia naturaleza, desigual. Comprende un doble orden de personas: los pastores y el rebaño, es decir, los que están colocados en los distintos grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Y estos órdenes hasta tal punto son distintos entre sí que sólo en la jerarquía reside el derecho y la autoridad para mover y dirigir a los

demás socios al fin propuesto a la sociedad. Por el contrario, el deber de la multitud es aceptar ser gobernados y seguir obedientemente la dirección de los pastores [3].

La necesidad de adecuar la presencia de la Iglesia a las nuevas circunstancias de la sociedad y las nuevas urgencias evangelizadoras ante amplios sectores descristianizados obligaron al reconocimiento del papel activo que los laicos deberían desempeñar. El siglo XIX fue ya testigo de algunos intentos de desbloquear los esquemas anteriores de pensamiento para que los laicos pudieran asumir un mayor protagonismo. El siglo XX ha estado jalonado por numerosas iniciativas apostólicas que trataban de implicar a los laicos en las tareas evangelizadoras de la Iglesia (ejemplo paradigmático fue la Acción Católica). Estos proyectos apostólicos fueron acompañados y sostenidos por el desarrollo de la teología del laicado (paradigmática es en este punto la obra de Congar [4]). La teología del laicado pretendía ante todo mostrar la plena pertenencia del laico a la Iglesia y su participación en la misión profética, real y sacerdotal de Cristo. Pero estos intentos teológicos adolecían de una doble insuficiencia: *a)* resultaba difícil calibrar la autonomía real de los laicos y decidir hasta qué punto y en qué cuestiones implicaban a la jerarquía en sus tomas de postura; podía aletear siempre la tentación de considerarlos como una prolongación («manus longa») de la jerarquía; *b)* no se superaba cierto dualismo, porque el laico parecía competente en el ámbito de lo secular/temporal mientras que el sacerdote aparecía como el responsable de lo sagrado, de lo propiamente eclesial; en consecuencia seguía resultando difícil definir al laico al margen del binomio clérigo-laico, es decir, como no-clérigo.

El Vaticano II recogió estas instancias e intentó una presentación positiva del laico. Para comprender el Vaticano II en su globalidad hay que tener en cuenta dos líneas de reflexión, no siempre fácilmente armonizables o armonizadas. De un lado el capítulo segundo de LG presenta al fiel cristiano, en cuanto bautizado, en toda su dignidad; a la luz de la imagen «Pueblo de Dios» y del bautismo se debe arrancar del presupuesto de la igualdad fundamental de todos los miembros de la Iglesia. El capítulo cuarto (LG 31) intentó una aproximación a la definición del laico, pero conscientemente (por las dificultades conceptuales inherentes al tema) se redujo a presentar

[3] Son palabras de la encíclica *Vehementer nos* de 1906. Textos semejantes no son extraños en documentos equiparables. Ello explica la irrelevancia del laico como tema teológico. Es significativo que no sea incluido en el DThC. El *Kirchenlexikon*, de 1891 (ed. por H. J. WETZER y B. WELTE) incluía en VI,316: «laico: cf. clero».

[4] Los *Jalons pour une théologie du laïcat* son de 1954. No conviene olvidar que el mismo Congar será consciente de las limitaciones de esta «teología del laicado» cuando propugne el binomio comunidad/ministerios.

una descripción tipológica; además de su bautismo, de su inserción en la Iglesia, de su participación en el triple ministerio de Cristo, se añade la «índole secular» como rasgo distintivo:

> Por el nombre de laicos se entiende aquí a todos los cristianos, excepto los miembros del orden sagrado y del estado religioso reconocido en la Iglesia. Son, pues, los cristianos que están incorporados a Cristo por el bautismo, que forman el Pueblo de Dios y que participan de las funciones de Cristo: Sacerdote, Profeta y Rey. Ellos realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.
>
> El carácter secular es lo propio y peculiar de los laicos. Los miembros del orden sagrado, aun cuando pueden algunas veces ocuparse de realidades profanas... en razón de su vocación particular, se ordenan principalmente al sagrado ministerio como a profesión propia... Los laicos tienen como vocación propia el buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el mundo... Es ahí donde Dios los llama a realizar su función propia.

Este texto no deja de suscitar interrogantes: ¿no corresponde a todo bautizado una dimensión secular?, ¿no realizan también los laicos una actividad eclesial en el mundo?, ¿no se sigue presentando en el fondo una concepción negativa del laico?, ¿está claramente identificado lo que el ser-laico añade al ser-cristiano? Estos interrogantes explican que el texto conciliar renunciara a una definición estricta para reducirse a una «descripción tipológica».

En los años inmediatamente postconciliares la reflexión sobre los laicos adquirió un gran desarrollo. Pero pronto experimentó un fuerte *impasse* en un doble nivel: desde el punto de vista práctico planteaban problemas el grado, los modos y el alcance de la participación efectiva de los laicos en la vida de la Iglesia y en las decisiones concretas; desde el punto de vista teórico seguía como cuestión pendiente la definición del laico que englobara los rasgos positivos que lo identifican. La convocatoria del Sínodo de los obispos de 1987 sobre el tema del laico provocó la floración de estudios y reflexiones notables sobre el tema. Para mayor claridad se pueden delinear cinco tendencias [5]:

a) algunos autores sugieren la desaparición del término laico, porque automáticamente introduce el binomio clérigo-laico en per-

[5] Para un conocimiento más detallado del debate actual sobre los laicos y para la identificación de los autores que encabezan cada una de las posturas que exponemos, remitimos a los boletines y comentarios bibliográficos de E. BUENO, *¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?:* RET 48 (1988) 213-249, 49 (1989) 69-100 y 51 (1991) 475-500.

juicio de éste; basta la noción de consagrado, en base a la iniciación cristiana, ya que es la que le da su identidad como miembro de la Iglesia;

b) la línea mayoritaria defendía la índole secular como definitoria de los laicos, ya que el mundo es para ellos el «lugar» de su vocación cristiana y eclesial («mundo» por tanto debe ser entendido como concepto teológico, no sociológico); de este modo pretenden dejar mayor autonomía al laico en su actividad apostólica y mayor valencia eclesial a su quehacer mundano;

c) como concepción alternativa al binomio clérigo/laico se presenta el binomio comunidad/ministerios: es la comunidad la que se estructura, bajo el dinamismo del Espíritu, atribuyendo a cada bautizado un ministerio (en cuyo centro se encuentra el presbítero); de este modo, lo que identifica o especifica al bautizado no es el no ser clérigo o el estar en el mundo, sino la función/ministerio que asume como miembro de la Iglesia y para la edificación del Cuerpo de Cristo;

d) hay autores que reivindican la laicidad/secularidad como categoría central de toda la Iglesia y de todos en la Iglesia, en virtud precisamente del sacerdocio común; sería por ello empobrecedor reducir la secularidad exclusivamente a los laicos; queda pendiente la cuestión de delimitar cuál es exactamente la secularidad de los laicos;

e) otros finalmente reconducen la identidad del laico a ser «cristiano y basta»; no se requiere añadir ni la secularidad ni un ministerio al bautizado para que sea «alguien» en la Iglesia; basta el bautismo en cuanto expresa la novedad cristiana de vida y la pertenencia a la Iglesia; especialmente en las actuales circunstancias históricas, cuando ser cristiano no es lo obvio, debe recuperarse la centralidad del bautismo para definir a los miembros de la Iglesia, sin justificaciones ulteriores; el laico ha sido creado como problema por factores de carácter histórico, que pueden ser superados cuando la situación histórica haya cambiado y cuando se elabore una eclesiología más adecuada y equilibrada.

La exhortación apostólica *Christifideles laici* (1988) es la última toma de postura magisterial sobre el tema, como fruto del Sínodo de 1987. El Papa tiene en cuenta las aportaciones teológicas que hemos ido señalando. Ello queda expresado en la misma terminología: procura hablar de «pastores» o «ministros ordenados» con el fin de reconocer el carácter realmente sacerdotal de todos los bautizados, también de los laicos. Desde el punto de vista del contenido pretende destacar los aspectos positivos de la realidad teológica del laico: su plena pertenencia a la Iglesia y a su misterio, el hecho de ser real-

mente Iglesia, su participación en el sacerdocio de Cristo. En cuanto a la pluralidad de posturas y tendencias que hemos señalado, el documento papal proclama la importancia del bautismo y de la novedad cristiana, la dimensión secular propia de toda la Iglesia, la validez de los ministerios y de los nuevos carismas. Igualmente afronta el tema de la peculiaridad del laico:

> La común dignidad bautismal asume en el fiel laico una modalidad que lo distingue, sin separarlo, del presbítero, del religioso y de la religiosa... la índole secular a la luz del designio salvífico de Dios y del misterio de la Iglesia...
>
> Todos los miembros de la Iglesia son partícipes de su dimensión secular; pero lo son de formas diversas. En particular la participación de los fieles laicos tiene una modalidad propia de actuación y de función que, según el Concilio, «es propia y peculiar» de ellos. Tal modalidad se designa con la expresión «índole secular» (n.15).

2. La vida consagrada

La vida consagrada, expresión que ha sustituido a la usual «vida religiosa» [6], es «una planta de muchas ramas, que hunde sus raíces en el evangelio y produce copiosos frutos en toda estación de la Iglesia» (VC 5): la vida eremítica, que no siempre profesa públicamente los tres votos o consejos, que consiste en apartarse del mundo al silencio y a la soledad para presentar el aspecto interior del misterio de la Iglesia: la intimidad personal con Cristo; la virginidad consagrada, que significa el amor de la Iglesia hacia Cristo, como imagen escatológica de la Esposa del Cielo y de la vida futura; las sociedades de vida apostólica, sin votos religiosos, pero que conducen una vida fraterna y observan las constituciones para alcanzar la perfección de la caridad y determinados fines apostólicos; la vida religiosa profesa públicamente los consejos evangélicos, posee vida en común y cultiva el componente cultual; los institutos seculares, que por su novedad serán objeto de mayor atención en este apartado.

La doctrina del Vaticano II obliga a tratar la vida consagrada en el cuadro más amplio de una eclesiologia renovada y global. La adecuada comprensión de la consagración nos sitúa en la perspectiva adecuada. No es un término unívoco, pues son diversas las personas que reciben la consagración. En este caso nos referimos a una consagración no sacramental que otorga gracias parangonables a las sacramentales [7]. Tal situación ha sido tradicionalmente considerada

[6] A. Restrepo, *De la «vida religiosa» a la «vida consagrada». Una evolución teológica* (Roma 1981).

[7] A. Queralt, «El valor de la consagración "religiosa", según el Concilio Vaticano II», en R. Latourelle (ed.), o.c., 817-843.

como «estado de perfección». Pero tal expresión no debe atentar contra el dato previo y común de la llamada universal a la santidad inserta en la iniciación cristiana. El bautismo es la tierra fértil de la que brotan ulteriores compromisos y consagraciones. Es el Espíritu el que establece la igual dignidad básica, pero también la pluriformidad de vocaciones, carismas y ministerios (VC 31). Dentro de la unidad radical de la consagración bautismal puede surgir una nueva consagración «en verdad particular» (PC 5), un modo nuevo de participar en el sacerdocio salvífico de Cristo (PC 5, LG 44). La peculiaridad de esta consagración, como veremos, es la que la convierte en signo.

Por estar enraizada en el nivel fundamental del Pueblo de Dios, la vida consagrada representa una articulación en la estructura de la Iglesia. Es distinta a la articulación que obliga a distinguir entre laicos y ministros ordenados, ya que a la vida consagrada pueden acceder tanto unos como otros. El binomio clérigo/laico y el binomio religioso/no religioso se sitúan a niveles distintos. Se puede reconocer que este último no afecta a la estructura esencial de la Iglesia (LG 44). Sin embargo, habría que decir, cuando menos, que la vida consagrada se estructura en la Iglesia en cuanto forma de existencia que procede del don de Dios y del reconocimiento eclesial. A la Iglesia en general, o a una Iglesia en particular, le faltaría algo fundamental si careciera de ella. AG 18, al mostrar el proceso de eclesiogénesis de las nuevas iglesias, indica que la vida religiosa «manifiesta también la naturaleza íntima de la vocación cristiana» porque «pertenece indisolublemente a la vida y santidad de la Iglesia» (cf. LG 44).

Para profundizar en el sentido teológico de la vida consagrada nos detendremos en tres de sus dimensiones: la cristológico-trinitaria, la escatológica y (más detenidamente) la eclesiológica.

a) *Dimensión cristológico-trinitaria*

La vida consagrada tiene sus raíces en la voluntad fundadora de Jesús [8], que llamó a algunos a hacer presente en la Iglesia su propia vida de modo ejemplar mediante la práctica de los consejos evangélicos (VC 14,29); es la *sequela Christi* que procede de la relación especial que Jesús estableció con algunos de sus discípulos.

Este peculiar seguimiento no se refiere sólo al Jesús terreno, sino también al Jesús transfigurado y glorificado. Sólo el que ha visto a Jesús en la gloria del Padre a la luz del Espíritu en lo alto de la

[8] J. DANIELOU, «Puesto de los religiosos en la estructura de la Iglesia», en G. BARAÚNA (ed.), o.c., II, 1123ss.

montaña puede seguir a Jesús a lo largo del valle. La luz del Jesús así contemplado convierte al consagrado en una existencia transfigurada (VC 15,17).

Esta referencia cristológica abre una perspectiva trinitaria, en la que de modo novedoso ha insistido VC 20-22. Si el consagrado debe hacer presente en el mundo a Cristo, consagrado a la vez a la gloria del Padre y enviado al mundo para la salvación de los hombres, debe insertarse en la filiación divina del Verbo encarnado imitando de modo ejemplar sus actitudes filiales y su entrega bajo la fuerza del Espíritu desde la generosidad del Padre. De este modo la vida consagrada es huella del misterio trinitario al reflejar las relaciones intratrinitarias.

b) *Dimensión escatológica*

La consagración se convierte en signo de las realidades escatológicas, en anticipación de lo definitivo, en expresión de la novedad cristiana: interpela y provoca, aporta intuiciones simbólicas y figuras que fascinan. Estimula por ello a los cristianos a realizar su vocación cristiana, recuerda al Pueblo de Dios que no tiene en esta tierra morada permanente, manifiesta los bienes del cielo ya presentes en este mundo, anuncia la resurrección futura, recuerda la superioridad del Reino sobre todo lo creado y sus exigencias radicales (LG 44).

Como signo escatológico se convierte en profecía y en martirio (VC 84-85) sobre todo por los desafíos lanzados por la vida consagrada al hedonismo, al materialismo, a la libertad exacerbada (VC 87-92). La práctica de los consejos evangélicos queda desprivatizada (y evita una concepción intimista o autosatisfecha de los consejos evangélicos) al desafiar desde una alternativa real a los valores/contravalores de la cultura actual. Como profecía y martirio, en el interior de la Iglesia y en el ámbito público del mundo, es vocación de sacrificio o de víctima al estilo de la entrega de Jesús.

c) *Dimensión eclesiológica*

Una iglesia particular sin vida consagrada, hemos dicho, se encontraría fuertemente debilitada. La vida consagrada participa en la naturaleza sacramental de la Iglesia, misterio y realidad social, porque refleja de modo oficial y público aspectos diversos y fundamentales del misterio de Cristo. Todo instituto de vida consagrada recibe su sentido en cuanto edifica el Cuerpo de Cristo en la unidad de sus diversas funciones y actividades. La profesión de los consejos evangélicos no se realiza de modo individual, sino como tarea eclesial,

como representación en el seno de la Iglesia de aquella forma de vida que el Hijo de Dios asumió al hacerse presente en este mundo.

La vocación a la vida consagrada puede ser considerada como un carisma en la línea señalada por LG 12. Encierra, desde esta perspectiva, un momento personal y un momento colectivo. Afecta al sujeto de cara a su santificación propia, pero apuntando al bien de la Iglesia. Otorga su savia a las raíces vitales de la persona, pero para establecerlo de modo duradero en un estado de vida, en una forma global de existencia, a diferencia de los carismas que orientan a un servicio eclesial limitado [9]. Se trata además de un carisma compartido y recibido del fundador: el don particular del fundador, «recibido de Dios y aprobado por la Iglesia, resulta un carisma de toda la comunidad», porque responde a las necesidades de la Iglesia y del mundo en cada momento histórico y porque, al consolidarse en las comunidades religiosas, pasa a ser uno de los elementos duraderos de la vida y del apostolado de la Iglesia [10].

Esta referencia eclesial debe ser vivida en el seno de las iglesias locales. Los institutos de carácter diocesano contribuyen a desarrollar el carisma y el talante de la propia iglesia. Los que poseen una dimensión supradiocesana establecen una relación especial con el ministerio petrino y ofrecen el testimonio de la disponibilidad hacia las necesidades de la *communio ecclesiarum,* pero no deben olvidar que la iglesia particular constituye el espacio histórico en el que una vocación se expresa en la realidad y en el que se efectúa su compromiso apostólico [11]. Este redescubrimiento del ámbito de la iglesia particular es considerado como uno de los factores más positivos de la actual teología de la vida religiosa [12].

Estos datos teológicos obligan a una recomprensión de la exención, que ha llevado en ocasiones a los religiosos a sentirse ajenos a la diócesis en la que se encuentran [13]. El Vaticano II, el CIC y VC fomentan la inserción en la iglesia particular sin apelar a la exención. También las relaciones de los religiosos (especialmente si son ordenados) con el obispo son de orden ontológico-sacramental [14]. La exención, por la que algunos son sustraídos a la jurisdicción de los obispos locales y sometidos directamente al Papa, puede ser com-

[9] J. GALOT, *Partner du souffle de l'Esprit* (Gembloux-París 1967) 19-37.

[10] Es la doctrina de Juan Pablo II en la Exhortación apostólica *Redemptoris donum* n.15 (año 1984).

[11] VC 47,49; *Mutuae relationis* 23; cf. S. MARONCELLI, *I religiosi e la chiesa locale. Dottrina del Vaticano II* (EFB, Bolonia 1975).

[12] S. M. ALONSO RODRIGUEZ, *La vida consagrada. Síntesis teológica* (Madrid 1992[10]) 64; *Los religiosos en la Iglesia particular:* Confer 29 (1990) 165-167.

[13] S. MARONCELLI, o.c., 36ss, 151.

[14] *Ib.* 164.

prendida desde el punto de vista de una más explícita destinación a la Iglesia universal y como defensa del propio carisma [15] De modo general deben ser tenidas en cuenta las palabras de Juan Pablo II «Vuestra vocación para la Iglesia Universal se realiza en las estructuras de la iglesia local La unidad con la Iglesia Universal a través de la iglesia local tal es vuestro camino» [16]

Los *institutos seculares* [17] merecen una mención directa para captar su peculiaridad y el dinamismo carismático de la Iglesia Representan una novedad en la vida de la Iglesia porque intentan conjugar la secularidad (propia de los laicos) y la consagracion (propia de la vida consagrada) Son «una providencial y eficaz modalidad de testimonio evangélico en las circunstancias determinadas de la actual condición cultural» [18]

A pesar de algunos paralelismos en los orígenes de la Iglesia y de precedentes en el siglo pasado, la conexión entre secularidad y consagración ha sido una novedad de nuestro siglo Por ello es explicable la dificultad de su reconocimiento o de su identidad canónica y teológica En 1938 el P Gemelli reunio a 25 asociaciones que pretendían vivir esa vinculación, y solicitaron el reconocimiento, también con estatuto jurídico, de su condicion de vida vivir las realidades seculares como cualquier laico, pero comprometiéndose de un modo especial, es decir, por la consagración

En 1947 la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* de Pío XII reconoce a los Institutos seculares como sociedades, clericales o laicales, cuyos miembros, permaneciendo en el mundo, profesan los consejos evangélicos para conseguir la perfección cristiana y para renovar cristianamente las familias, profesiones y la sociedad civil, a través del contacto íntimo y cotidiano de una vida estable y totalmente consagrada a la perfección En el trasfondo todavía actúa el marco de la vida religiosa, sin tener suficientemente en cuenta la renovación teológica sobre las realidades temporales y sobre el mismo laicado

Un año después el motu proprio *Primo feliciter* destaca más explícitamente la plena secularidad de sus miembros Se reconoce no sólo que ejercen su apostolado en el mundo, sino desde el mundo y con los medios del mundo Con ello queda rota la concepcion según

[15] *Mutuae relationis* 23

[16] *L Osservatore Romano* 25-11-1978

[17] J F Castano, *De Institutorum saecularium natura Pars prima De institutorum saecularium formationis gressu* (Roma 1972)

[18] Discurso de Juan Pablo II el 1-2-1997, dirigido a los participantes en el Symposium internacional promovido por la Confederacion Mundial de los Institutos Seculares

la cual la perfección cristiana se identificaba con el estado de vida religiosa [19]

Su comprensión plena y genuina choca con dificultades si se aplican los esquemas teológico-canónicos del pasado PC 11 señaló que no son institutos religiosos, pero los engloba dentro del decreto sobre la renovación de la vida religiosa En los diversos encuentros internacionales que han celebrado han debido reivindicar la especificidad de su carisma El c 710 reafirma la secularidad como característica distintiva aun perteneciendo a la vida consagrada (no ya «religiosa») como los institutos religiosos, se distancian profundamente de ellos por la secularidad En todo este proceso, en consecuencia, aportan algo inédito en la experiencia eclesial de por sí los consejos evangélicos no separan necesariamente del mundo, por tanto la consagración «puede realizarse en el corazón del mundo, traducida en las obras del mundo vivida también en la forma de levadura escondida en la masa» [20]

3 El ministerio ordenado

Dentro de los diversos ministerios que existen en la comunidad eclesial hay uno que posee una característica especial que denominamos *ordenación* y que, como ya expresaba con claridad la *Tradición Apostólica,* lo diferencia esencialmente de los demás Este ministerio se sitúa en el interior de la comunidad en una dialéctica peculiar de un lado no pierde su condición bautismal, no deja de ser discípulo, no puede situarse al margen de la comunidad, pero al mismo tiempo representa una instancia distinta, un nivel superior, un simbolismo que quiebra las relaciones habituales de la comunidad Esta dialéctica queda expresada con claridad en estas palabras de san Agustín

> Lo que soy para vosotros me espanta, lo que soy con vosotros me consuela Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano Obispo es un título de tarea que se acepta, cristiano es un nombre de gracia El título es peligroso, el nombre es saludable [21]
>
> Yo os custodio por el oficio de gobierno, pero quiero ser custodiado con vosotros Yo soy pastor para vosotros, pero soy oveja con

[19] N GIORDANO (ed), *Provida mater e Primo feliciter de Pio XII Validità e attualità degli Istituti Secolari* (Vivere-In, Roma-Monopoli 1997), M SEMERARO, *Secolarità e consacrazione Cinquantessimo della «Provida Mater»* RivScRel 21 (1997) 81-90

[20] Cf *Elementos esenciales de la enseñanza de la Iglesia sobre la vida religiosa* (31-5-1983), de la Sagrada Congregacion para los Religiosos e Institutos Seculares

[21] S AGUSTIN, *Ser* 340,1 (PL 38,1433)

> vosotros bajo aquel Pastor Desde este lugar soy como doctor para vosotros, pero soy condiscipulo vuestro en esta escuela bajo aquel unico maestro [22]

Desde el punto de vista del sacerdocio de la comunidad cristiana también hay que reconocer la existencia de un ministerio sacerdotal peculiar, sin que por ello se pueda separar o desgajar del sacerdocio común LG 10 expresa la misma dialéctica con estas palabras

> El sacerdocio comun de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerarquico estan ordenados el uno al otro, ambos, en efecto, participan, cada uno a su manera, del unico sacerdocio de Cristo Su diferencia, sin embargo, es esencial y no solo de grado En efecto, el sacerdocio ministerial, por el poder sagrado de que goza, configura y dirige al pueblo sacerdotal, realiza como representante de Cristo el sacrificio eucaristico y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo Los fieles, en cambio, participan en la celebracion de la Eucaristia en virtud de su sacerdocio real, y lo ejercen al recibir los sacramentos, en la oracion y en la accion de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la renuncia y el amor que se traduce en obras

Esta dialéctica representada por el ministerio ordenado puede ser distorsionada desde dos extremos un clericalismo que absorbe en el clérigo las funciones comunitarias reduciendo a los laicos a una posición pasiva, un romanticismo de la comunidad puramente carismática que quedaria desnaturalizada por la introduccion de un poder humano que pretende suplantar la libertad del Espíritu o el señorio de Cristo Ya hemos aludido a exponentes cualificados de ambas posturas En este momento nos interesa identificar la comprension catolica del ministerio en eclesiología Para enmarcarla de modo adecuado desde la problematica actual resulta util mencionar dos interpretaciones unilaterales porque absolutizan o diluyen la dialéctica mencionada

1 El *Fruhkatholizismus* (catolicismo primitivo) es una teoria que explica el desarrollo historico de la Iglesia como una progresiva degradación de su sentido originario y genuino precisamente porque el ministerio ordenado va adquiriendo una importancia fundamental como constitutivo esencial de la Iglesia el cristianismo se convierte en catolicismo cuando aparece y se afirma el ministerio contra la acción libre del Espiritu

El término, que hizo su aparicion en un sentido neutro [23] y que paulatinamente va adquiriendo tonos polemicos y críticos [24], con-

[22] Id, *Ser* 23,1 (PL 38,153)

[23] El historiador catolico A Ehrhardt titulo el tomo primero de su historia de la Iglesia *Urkirche und Fruhkatholizismus* publicado en Bonn en 1935

[24] E Troeltsch lo interpreto como degradacion del cristianismo originario, sobre la linea de Harnack que habia denunciado como «catolicismo» el surgimiento y

densa en el desarrollo del ministerio ordenado todo el proceso institucional de la Iglesia en sus elementos objetivos y visibles la concepción del sacramento como mediación causal de la gracia, la fijación de la regla de la fe y de la ortodoxia, la ficción de la sucesión apostolica, la consolidación de la autoridad y del derecho todo ello forma un complejo de elementos que confluyen en la anulación de la libertad del creyente, es el ministerio sacerdotal, concebido como sacramento, el eje en torno al cual gira este alejamiento del «centro del evangelio» que debe continuamente ser recuperado y rescatado [25]

2 Mas recientemente en el mundo catolico esta perspectiva se ha manifestado como reacción excesiva y desmesurada frente al afianzamiento de la jerarquía [26] y a la sacerdotalizacion del ministerio ordenado [27] La acumulacion de poderes en los grados superiores de la jerarquía y la clericalización de la vida eclesial han reducido a la comunidad a un estado de minoria de edad, la han expropiado de sus derechos y de su autonomía Resultaria, por ejemplo, sintomático el hecho de que haya comunidades cristianas a las que se niega el derecho a la eucaristia a causa de la escasez de presbiteros

Si el «principio comunidad» recibiera el suficiente reconocimiento, se deberían reconocer algunas de sus practicas ministeriales, aunque resulten alternativas a las actualmente reinantes [28] Tales practicas no rompen necesariamente la unidad y la apostolicidad de la comunidad, ya que no se puede reducir la apostolicidad a la repe-

el afianzamiento del episcopado y de la regla de la verdad De estos planteamientos va a permanecer la duda acerca del vinculo que une el estado actual de la Iglesia con sus origenes, asi como la sospecha de que el evangelio no puede conservarse en lo que parezca legalismo, anquilosamiento, uniformizacion J ROGGE-G SCHILLE (eds), *Fruhkatholizismus im okumenischen Gesprach* (Berlin 1983)

[25] La sospecha va siendo lanzada contra documentos o estadios cada vez mas primitivos, no solo contra Pablo sino contra el mismo Jesus S SCHULZ, *Die Mitte der Schrift Der Fruhkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus* (Bonn 1976)

[26] A FAIVRE, *Naissance d une hierarchie Les premieres etapes du cursus clerical* (Beauchesne, Paris 1977)

[27] P HOFFMANN, *Priesterkirche* (Dusseldorf 1985) y *Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche Ruckbesinnung auf das Neue Testament* (Maguncia 1991) Desde los mismos prejuicios se plantean las obras ya mencionadas de L BOFF, *Eclesiogenesis* o *Iglesia carisma y poder* Desde otro punto de vista, pero llegando a las mismas conclusiones, se pueden valorar algunos planteamientos de E DREWERMANN, especialmente *Clerigos Psicodrama de un ideal* (Madrid 1995)

[28] Como obra prototipica cf E SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial Responsables de la comunidad cristiana* Como intento de matizacion escribio ulteriormente *Per una Chiesa dal volto umano* (Brescia 1986) Cf directamente sobre este autor P GRELOT, *Eglise et ministeres Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx* (Paris 1983) La problematica global esta presentada en R BLAZQUEZ, *La teologia de una praxis ministerial alternativa* Sal 31 (1984) 113 135

tición material del rito de imposición de manos: es la comprensión y el ejercicio del ministerio como servicio lo que auténticamente inserta en la corriente viva de la tradición (¿por qué excluir en consecuencia por principio la posibilidad de que un laico presida la eucaristía dado que ésta es imprescindible para la vida de la comunidad y dado que la comunidad en definitiva es la protagonista de la concelebración? [29]).

La mirada a la tradición de la Iglesia desde sus orígenes neotestamentarios más antiguos permite refutar posturas tan unilaterales para establecer el sentido esencial y primitivo de un ministerio especial. Para este objetivo puede bastar la mención de dos datos:

a) La dinámica, y el funcionamiento, de las comunidades neotestamentarias puede ser comprendida desde la dialéctica algunos/todos que han señalado algunos exegetas [30]. Se puede percibir en el más antiguo de los documentos neotestamentarios y precisamente respecto al ministerio de presidencia: 1 Tes 5,12 pide acatamiento y amor a quienes presiden y amonestan, si bien la misma función de amonestación es recomendada al conjunto de los cristianos (v.14); lo que realizan «algunos» no implica la expropiación de «todos» sino la existencia de una responsabilidad especial de amonestación por parte de quienes presiden.

b) En toda iniciativa comunitaria hay siempre un momento «previo» que es normativo y vinculante; este aspecto no se refiere sólo a la iniciativa del Señor o del Espíritu, sino a un dato histórico anterior que no debe ser transgredido: el «typos didachés» (norma de doctrina) que ha de regular la conducta [31] según Rom 6,17, la tradición del memorial eucarístico según 1 Cor 11,23 o del kerygma pascual según 1 Cor 15,3; la responsabilidad de este dato previo o fundador, como veremos en el capítulo siguiente, recae sobre el ministerio apostólico, sobre la *episkopé.*

[29] A este respecto se suelen recordar las palabras de Tertuliano: «Allí donde no resida un cuerpo de ministros ordenados, tú, laico, celebras la eucaristía y bautizas, y tú eres el propio sacerdote, porque allí donde dos o tres están reunidos, allí está la Iglesia aun cuando estos tres sean laicos» *(De exh cast* 7,3 PL 2,922) Es discutido el alcance del texto, pero para algunos autores se debe entender como reconocimiento de que los laicos pueden presidir la eucaristía P VAN BENEDEN, *Haben Laien die Eucharistie ohne Ordinierte gefeiert?* Archiv für Liturgiewissenschaft 29 (1987) 31-46 y G DAVAUD, *Le laic peut-il celébrer l'eucharistie?* Revue des Études Augustiniennes 42 (1996) 213-222. Letrán IV sin embargo establece lo que ha sido la tradición católica· «Sólo el sacerdote legítimamente ordenado, según el poder de las llaves de la Iglesia, que Jesucristo concedió a los apóstoles y a sus sucesores, está capacitado para realizar este sacramento (del altar)» (DS 802).

[30] B SESBOUE, «Ministerios y estructuras de la Iglesia», en J DELORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975) 373-375.

[31] F W. BEARE, *On the Interpretation of Roman VI,17* NTS 5 (1959) 206-210.

El conferimiento de un ministerio tan cualificado y específico no podía carecer de un contexto celebrativo, de un acto ritual, de la imposición de manos; el judaismo lo usaba para la transmisión de la autoridad por parte de los rabinos, lo que explica la normalidad de su uso en contexto cristiano [32].

Estos elementos nos permiten comprender con mayor radicalidad la identidad y la función de este ministerio especial de presidencia y de representación:

a) De cara a los cristianos individuales hace presente el carácter de precedencia de la Iglesia como comunidad y como pueblo respecto a cada bautizado que inicia en su seno una nueva vida; por tanto no surge simplemente porque la comunidad lo decida (como delegado de la comunidad), sino que la Iglesia misma necesita desde su origen indicar que no vive de sí misma, sino de una iniciativa que la precede.

b) El ministro ordenado es mediación del *a priori* incondicionado de Cristo mismo que se hace presente desde su libertad generosa, y por ello simboliza la imposibilidad de la autorredención, el presupuesto de gratuidad y de exterioridad que hay en el hecho cristiano y eclesial [33].

c) Representa por ello a Cristo en su posición frente a la comunidad, que le habilita a actuar en su nombre y con su autoridad, capacitándolo por ello para unificar, vivificar y coordinar todos los carismas y ministerios en el único acto de Cristo; es por todo ello el ministro capacitado para presidir la eucaristía.

d) Posee la garantía del Espíritu y la seguridad de su fuerza vivificadora; se trata del mismo Espíritu que estaba con Jesús y le acompañaba durante su ministerio, el que edifica la Iglesia y el que mantiene la actualidad de Cristo a través de los siglos [34].

e) Representa a la comunidad de modo visible y sensible, mostrando así que la Iglesia es más que la suma de los creyentes y anterior a cada uno de ellos. De modo análogo a lo que hemos dicho de los obispos reunidos en concilio, en todo ministro ordenado se condensa y cristaliza el querer, el obrar y el padecer común a todos; es por ello pieza clave en la sinodalidad y en la comunión que debe vivir toda comunidad cristiana, pues su representatividad debe servir a la expresión de la iniciativa corresponsable de todos [35].

[32] E LOHSE, «Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament», en K KERTELGE (ed.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (Darmstadt 1977) 501-523

[33] G. LAFONT, *Imaginer l'Église* (París 1988) 198-204

[34] J M R TILLARD, *Ministère ordonné et sacrifice du Christ* Ir 49 (1976) 156-166

[35] Una expresión arcaica, que introduce en el tema que se expondrá a continuación, la encontramos en la interpretación que ofrece san Jerónimo de la carta dirigida

f) Por surgir de la objetividad del hecho cristiano contribuye a situar la libertad cristiana la fe del individuo pierde y supera la tentación del descompromiso o de la pasividad porque queda vinculada a una misión ya entregada y a una historia que no puede ser comenzada de nuevo en cada momento Pero precisamente por ello produce un efecto profundamente liberador el fiel no queda remitido a la personalidad particular del ministro, a su dominio o a su arbitrariedad, ni está expuesto a la actitud subjetiva de la persona, sino que depende de una dimensión objetiva supraindividual que en el fondo es la garantía de que Jesucristo, el Señor, es el único y auténtico salvador

Estas funciones de representatividad simbólica y sacramental se han condensado en las fórmulas *in persona Christi* e *in persona/nomine Ecclesiae*[36] Sus raíces se encuentran en el uso jurídico del latín clásico y sobre todo en la convicción, expresada ya en los Padres, de que hay palabras, especialmente en los sacramentos y en la eucaristía, que deben ser atribuidas a Dios aunque sean pronunciadas por los hombres En ello radica precisamente su fuerza y su eficacia

Pablo, en el ejercicio de su ministerio apostólico, era consciente de dar órdenes en el nombre del Señor (2 Tes 3,6), de ejercer la autoridad en el nombre de Cristo (Rom 1,5, 1 Cor 15,8) y de que la obediencia que reclama se dirige a Cristo (2 Cor 10,6) También los Padres tienen clara conciencia de que Cristo habla y actúa por y en sus ministros[37] Ya en Tomas de Aquino quedará claro que el fundamento de la presencia de Cristo en la actuación del sacerdocio ministerial es el carácter sacramental en cuanto participación en el sacerdocio de Cristo[38]

La escolástica desarrollará la idea de representatividad eclesial[39] La ocasión fue provocada en los siglos XI-XII por la situación de los sacerdotes excomulgados Pedro Lombardo es exponente de la postura que negaba la validez de sus acciones sacramentales[40] Pero se impondrá la postura contraria hay actos eclesiales cuyo verdadero sujeto es la comunidad eclesial, por lo que la acción del ministro se encuentra entrelazada en la realización de toda la Iglesia *(in/ex persona ecclesiae)*, el ministro es *minister ecclesiae,* órgano de la Iglesia[41]

a los fieles de Corinto que fue escrita por Clemente «ex persona Romanae Ecclesiae» *(De viris illustribus* 15 PL 23,663)

[36] D D MARLIANGEAS, *Cles pour une theologie du ministere In persona Christi in persona ecclesiae* (Beauchesne, Paris 1978)

[37] Cf como ejemplo la expresion de Cipriano en *Ep* 63,14 el sacerdote «vice Christi vere iungitur» (PL 4,385-386)

[38] *STh* III,22,4

[39] Santo Tomas ofrece una sintesis equilibrada en *STh* II/2,88,12c

[40] *Liber IV Sententiarum* d 13,1 (PL 192,865)

[41] SANTO TOMAS, *Summa contra Gentiles* IV,73

No deben ser consideradas como representaciones heterogeneas o yuxtapuestas Tampoco se sitúan al mismo nivel Pero deben ser contempladas en su unidad orgánica, a la luz de la unidad entre Cristo y la Iglesia [42] La acción *in persona ecclesiae* debe situarse en el interior mismo de la acción *in persona Christi* En el interior del Cristo Total su conjugación resulta clara el sacerdote representa a Cristo Cabeza y Señor de la Iglesia, aquél al cuerpo que es la Iglesia En cuanto actúa *in persona Christi* el ministro ordenado expresa el sí irrevocable de Dios a los hombres y en cuanto actúa *in persona ecclesiae* expresa el sí fiel de los hombres a Dios [43]

Por existir un ministerio con estas características la Iglesia es una sociedad organizada, lo que LG 20 precisa como «jerarquicamente organizada» Ello se debe no a dinamismos sociológicos o sicológicos (que sin duda también existieron), sino a «institucion divina» (LG 18) la divina providencia, bajo la acción del Espíritu Santo, ha mantenido la voluntad de Cristo de que exista un ministerio que presida la comunidad y la eucaristía y que ejerza la autoridad sagrada La articulación de la Iglesia por tanto no depende de estrategias de organización ni de las conveniencias de la eficacia, sino de la iniciativa del Dios trinitario que la ha hecho nacer [44]

Muchas son sin embargo las objeciones que se levantan contra la autoridad [45] Proceden tanto de la sensibilidad cultural como de la inspiración evangélica

El poder y las instituciones se han vuelto sospechosos en amplios sectores de la cultura actual La Ilustración ha reafirmado el valor de una libertad emancipada y ha sometido a crítica la presión de las instituciones tradicionales La justificación positivista de las instituciones no resulta convincente El estudio histórico permite comprender que están condicionadas por intereses o contingencias históricas La hermenéutica de la sospecha denuncia la búsqueda de dominio, la represión de tendencias, la manipulación por parte de los poderosos

[42] D D Marliangeas, o c , 240-241

[43] G Greshake, *Ser sacerdote* (Sigueme, Salamanca 1995) 86

[44] Trento habla ya de *ecclesiastica hierarchia* (DS 1767) y el capitulo III de LG se titula *De constitutione hierarchica ecclesiae* La primera vez que en el lenguaje cristiano hace su aparicion el termino *jerarquia* es el c III,1 del Pseudodionisio que lleva por titulo precisamente *De ecclesiastica hierarchia* (PG 3,163ss) Designa un «sagrado dominio» «es un orden sagrado, un saber y un actuar lo mas proximo posible de la Deidad» Trata de destacar ante todo la generosidad de dar propia de una jerarquia cercana al «esplendor divino», pero por ello introduce y establece una distincion «el orden sagrado dispone que unos sean purificados y otros purifiquen, que unos sean iluminados y otros iluminen, que unos sean perfeccionados y otros perfeccionen» (III,2)

[45] Cf sobre la problematica O Gonzalez de Cardedal, *El poder y la conciencia* (Madrid 1984)

Toda estructura jerárquica debe realizar enormes esfuerzos para legitimarse.

Una estructura eclesial jerárquica debe defenderse además de acusaciones que provienen de principios evangélicos: demasiadas veces se ha contaminado con intereses mundanos (cf. frente a ello Mc 10,42-45; Mt 20,25-28; Lc 22,25-27; Jn 13,12-15), parece traicionar la sencillez de las relaciones primitivas, no refleja adecuadamente la actitud del Jesús servidor...

Estas objeciones deben ser desenmascaradas en lo que tienen de simplista y de ingenuo, pero igualmente deben ser admitidas como instancia crítica para conseguir en la Iglesia un tipo de autoridad genuinamente cristiano.

La oposición radical a la autoridad o al poder denota un utopismo irreal, es signo de la inmadurez que no asume la complejidad de las relaciones humanas y sociales. Puede conducir a posturas inhumanas: el sectarismo, la intolerancia, la anarquía, la arbitrariedad o el puro choque de tendencias y de pasiones. Asumir el principio de realidad no es simplemente fuente de represiones, sino gesto de reconciliación con la realidad, con la finitud, con la existencia de los otros que son distintos. La autoridad y la ley pueden ser mal usadas, pero forman parte del bien común, de la convivencia social.

En el caso de la Iglesia estos principios deben además ser sometidos a la conversión y la transformación que exige el evangelio. La autoridad eclesial no puede ser entendida como un caso más dentro del concepto general de autoridad [46]. La autoridad en la Iglesia no se legitima por meros requisitos jurídicos, sea por vía de concesión de una autoridad superior, sea por vía de votación popular, sino por la participación existencial de quien la ejerce en el estilo mismo que Jesús tuvo de ejercer su autoridad, su misión, su testimonio.

El Nuevo Testamento evita la terminología usual de la época [47] y opta por *diakonía,* término de carácter no bíblico y no religioso. Es particularmente llamativo porque suscita la idea de servir a la mesa, actividad de bajo rango social. Pero precisamente ese servicio (como el de lavar los pies) refleja el estilo y la alternativa de Jesús para expresar el amor de Dios. Esclavo, servidor, pastor, enviado... designan adecuadamente el señorío de Jesús. Y desde ese supuesto se puede entender la *exousia* que se le reconoce: no se basa en la fuerza como la de los señores de este mundo, ni en la tradición como la de

[46] R. BLAZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II,* ed cit , 234 Otros extreman la diferencia contraponiendo la religión de la autoridad a la religión de la llamada: M. LEGAUT, *Creer en la Iglesia del futuro* (Santander 1988)

[47] *Arché,* que aparece 12 veces, nunca es aplicado a la autoridad en la Iglesia, y lo mismo puede decirse de *táxis* (10 veces) *Timé* se aplica sólo a Cristo o al sacerdocio levítico

los doctores de Israel, ni en la investidura como la de tantos cargos oficiales... Designa más bien la seducción y autenticidad que irradia de su persona, de su conciencia de misión, de la certeza de Dios que le movía, de la compasión por todos los necesitados (Mt 9,36; Jn 10,1-8), de la voluntad radical de servir.

Diakonía se aplica por ello en el Nuevo Testamento a una diversidad de funciones (Hch 6,1ss; 20,24; 21,19). Más aún: es la perspectiva para comprender y ejercer todos los ministerios en la Iglesia. Hasta el ministerio apostólico es un servicio (Rom 1,5; 1 Cor 4,1; 2 Cor 6,3; 2 Tim 4,11). El ministerio ordenado, por tanto, debe dejar transparecer el don de gracia por su actitud de servicio. No debe interponerse ni superponerse a la relación con el Señor que constituye la dignidad de cada bautizado. La lógica del dominio debe ser sustituida por la lógica de la fraternidad: si la autoridad se convierte en exterioridad, acaba petrificándose, y si se reduce a delegación, diluye el simbolismo de recordar a la comunidad que no se convoca a sí misma y que no tiene en sí misma la fuente de su propio ser; la lógica de la alteridad permite entender la dialéctica peculiar del ministro ordenado como autoridad: no se aísla de la comunidad y participa de su itinerario de fe, pero al mismo tiempo recuerda que la comunidad se recibe de Otro, especialmente en la presidencia de la eucaristía. La comunión vivida como sinodalidad es el ámbito en el que puede desempeñar su función evitando las fáciles y tentadoras alternativas de carácter político [48].

[48] Frente a la centralidad de ideas como *monarquía* aplicadas a la Iglesia se ha reivindicado la necesidad de aplicar categorías como *democracia* J RATZINGER-H MAIER, *¿Democracia en la Iglesia?* (Bilbao 1971) y G MAY, *Demokratisierung der Kirche Moglichkeit und Grenzen* (Viena 1971) son reflejo de la polémica en los momentos álgidos del debate Paulatinamente se sedimenta la convicción de la peculiaridad de la estructura eclesiástica de gobierno frente a otros sistemas socio-políticos C BURKE, *Authority & Freedom in the Church* (Dublín 1988) La comunión ejercida como sinodalidad o conciliaridad puede ser una alternativa eclesial a los sistemas profanos, si se tiene la convicción de que el ser eclesial posee una peculiaridad que afecta también a las relaciones interpersonales e institucionales Sería una de las vías más adecuadas para mostrar la relevancia pública de la fe vivida comunitariamente.

CAPÍTULO XI

EL MINISTERIO APOSTÓLICO: EL EPISCOPADO

BIBLIOGRAFÍA

BOTTE, B., *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat,* en *Études sur le sacrement de l'ordre* (París 1957) 97-124; CONGAR, Y. (ed.), *La collégialité episcopale. Histoire et théologie* (París 1965); CONGAR, Y.-DUPUY, B. D. (eds.), *L'épiscopat et l'Église Universelle* (París 1962); DELORME, J. (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Cristiandad, Madrid 1975); HAINZ, J. (ed.), *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (Schöningh, Munich-Paderborn-Viena 1976); DE HALLEUX, A., *La collégialité dans l'Église ancienne:* RTL 24 (1993) 433-454; LECUYER, J., *Etudes sur la collégialité épiscopale* (Le Puy 1964); MAGNANI, R., *La succesione apostolica nella tradizione della Chiesa* (Dehoniane, Bolonia 1990); SCHNACKENBURG, R., *L'apostolicité. État de la recherche,* Ist 19 (1969) 5-32; SCHWEIZER, E., *Konzeptionen von Charisma und Amt im Neuen Testament,* en RENDTORFF, T. (ed.), *Charisma und Institution* (Gerd Mohn, Gütersloh 1985) 316-349.

El ministerio ordenado, que ejerce la presidencia y sirve a la unidad y a la comunión, tiene su raíz y su realización paradigmática en el ministerio apostólico. La *exousía* propia de Jesús respecto a su Iglesia fue transmitida y comunicada por él de modo directo y especial a los apóstoles. En ellos se refleja y se conserva la intervención previa y fundante del Señor Jesús. Ese momento de independencia hace que no pueda ser reducido a delegación de la comunidad: ésta se expresa y se realiza sacramentalmente mediante la consagración (al margen de la participación que puedan tener el resto de los bautizados en la designación de sus titulares o en su recepción y acogida).

Por su radicalidad y fundamentalidad, el ministerio apostólico constituye la figura originaria de todo ministerio eclesial. «Si en la Iglesia existe un ministerio, éste es el del apostolado. Él constituye el ministerio central y fundamental del cual derivan todos los ministerios» [1]. La conciencia creyente sostiene por ello que todo ministerio jerárquico en la Iglesia está vinculado a la institución de los apóstoles [2], y que ésta se remonta a la intención misma de Jesucristo que

[1] CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *El ministerio sacerdotal* (Sígueme, Salamanca 1971) 26.

[2] Es la tesis primera de las aprobadas por la CTI en su documento *El sacerdocio católico,* de 1970.

puso los fundamentos a partir de la vocación de los Doce [3]. Este doble elemento será objeto de nuestra reflexión, que nos permitirá identificar el estatuto eclesiológico del ministerio episcopal: los obispos ejercen el ministerio de los apóstoles por institución divina [4].

1. El papel de los Doce

Para evitar una lectura parcial de los textos hay que evitar una identificación absoluta entre los Doce y los apóstoles, así como una comprensión unívoca del término apóstol. Ello no debe conducir sin embargo al escepticismo de considerar «precrítica» o «elaboración teórica tardía» la noción de un «período apostólico» que fuera normativo para el futuro de la Iglesia [5]. Más bien, al contrario, la relación dialéctica entre los Doce y los apóstoles nos permite comprender mejor la identidad y el dinamismo de la Iglesia.

La identidad de los Doce con los apóstoles no parece ser postura común en las diversas tradiciones neotestamentarias. 1 Cor 15,5-7 parece sugerir una diferenciación muy antigua. Mt 26,20 y Mc 14,7 no reflejan una estricta equiparación, sobre todo si se realiza una comparación con Lc 6,13 y 22,14. El mismo Lucas, que tiende a la identificación por motivos teológicos, deja ver lo que ello tiene de elaboración teórica: las condiciones requeridas en Hch 1,21-22 para ocupar entre los apóstoles el puesto dejado vacante por Judas no son cumplidas ni siquiera por algunos de los Doce.

Los Doce son un grupo históricamente constatable desde el período prepascual del ministerio de Jesús [6]. Dada la traición de Judas resulta inexplicable que hubiera sido una elaboración ulterior. Su carácter simbólico, en cuanto representantes de las tribus de Israel, encaja admirablemente en el objetivo de Jesús de convocar al pueblo a fin de que asumiera su función mediadora en medio de los pueblos.

[3] Es línea motriz del documento de la CTI *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica*, de 1973.

[4] Éste es uno de los puntos en los que de modo más preciso deben conjugarse el dato histórico y el dogmático, la dimensión cristológica y la neumatológica, la acción del Jesús histórico y la del Señor Resucitado. LG 20 alude al dato dogmático, pero es cautelosa en la tendencia a dogmatizar la lectura de la historia. El desarrollo histórico no excluye la institución divina (es de observar que el Vaticano II evita conscientemente hablar de derecho divino); pero el dato de fe no se mueve en un vacío histórico, sino que se afirma la existencia de un ministerio eclesial que se remonta a los apóstoles.

[5] H. CONZELMANN, *Geschichte des Urchristentums* (Gotinga 1983) 6-7, 28.

[6] L. DESCAMPS, *Aux origines du ministère, la pensée de Jésus:* RTL 2 (1972) 3-45; 3 (1973) 121-159.

Mc 3,14 expresa la iniciativa de Jesús en su «constitución» y la intención de vincularlos a su destino y a su misión. De entre los muchos discípulos, este grupo recibe una identidad peculiar. Incluso son enviados por el mismo Jesús para que realizaran las mismas acciones que él y para que expandieran la misma convocatoria (Mt 10,8; Lc 10,3; Jn 20,21 puede ser considerado como desarrollo pospascual de eventos prepascuales). Es un envío autorizado, no el de simple mensajero: resulta plausible que se entendiera desde la categoría *saliah*, es decir, con el poder mismo del enviante [7]. Cuando Jesús es rechazado por el pueblo, se concentra en ellos, y a ellos se refiere fundamentalmente la promesa del envío del Espíritu. Son el núcleo que garantiza la continuidad, no sólo de fe, sino también sociológica, entre el momento prepascual y el período pospascual.

Los Doce pronto pasarían a ser una magnitud del pasado. Santiago ya no es sustituido tras su muerte (Hch 12,2). Pero no se pierde su función simbólica ni su significado histórico. Actúan y permanecen como célula originaria del grupo apostólico. Los apóstoles más importantes (Pedro, Juan, Santiago) pertenecen a los Doce. Sin duda estuvieron en el origen de las apariciones (lo demuestra el caso de Pedro y de su función reconvocadora). Se puede hablar de una nueva constitución de los Doce en Jerusalén después de Pascua [8]. Los Doce quedaron integrados en los apóstoles. Ap 21,14 expresa su función simbólica como piedras sobre las que descansa la nueva Jerusalén. Los relatos de los evangelios salvaguardan, en su persona, la continuidad histórica con Jesús en su ministerio terreno.

2. El ministerio de los apóstoles

Los apóstoles, en sentido estricto, son institución pascual. El lenguaje neotestamentario no es preciso ni unívoco. Junto a los «apóstoles de Jesucristo» existen los «apóstoles de las comunidades» (1 Tes 2,7; 1 Cor 11,5), enviados por éstas para misiones diversas. Los esfuerzos de Pablo por reivindicar para sí el título de apóstol y la reticencia del mismo Lucas para atribuírselo indican que no estaban perfectamente delimitados los contornos y que había por consiguiente concepciones diversas.

Parece arriesgado sin embargo pensar que a partir de un uso variado y polisémico se elaborara, por motivos dogmáticos, un concepto técnico y preciso. No resulta convincente que un concepto tan importante se elaborara en Antioquía o en el ámbito de la misión

[7] K. H. SCHELKLE, *Discípulos y apóstoles* (Herder, Barcelona 1965) 34-35.
[8] J. ROLOFF, o.c., 61.

paulina, dado que ambos eran conscientes de poseer las raíces en Jerusalén. Más probable resulta la línea contraria: a partir de su origen en Jerusalén el término se fue flexibilizando para designar otras funciones ministeriales significativas en las comunidades.

En Jerusalén y en Pascua se encuentra por tanto el origen del apostolado cristiano, como momento interno del evento pascual y del origen de la Iglesia. El apóstol está caracterizado por dos rasgos esenciales: es testigo de la resurrección y es enviado como testigo autorizado para proclamarla. De este modo prolongan el envío mismo de Jesús por el Padre tal como podía ser comprendido desde la hondura del acontecimiento pascual. Es lo que reflejan textos como Mt 28,19; Mc 16,16; Lc 24,27; Jn 20,23; Gál 1,15; 1 Cor 9,1; 15,8-11. El kerygma va vinculado a la función apostólica, como expresión del estadio definitivo de la historia de la salvación. De esa predicación irán brotando iglesias sucesivas, empezando por la de Jerusalén. Su tarea y misión no se pueden desvincular por tanto como magnitud autónoma respecto a la acción salvadora de Jesucristo y a su señorío. Prolongan de un modo especial su presencia y su autoridad [9].

La relación Doce-apóstoles nos descubre una peculiar dialéctica eclesial. Los Doce garantizan el entronque con el Jesús histórico, y en consecuencia con el Antiguo Testamento, con Israel y con el pasado judío. Los apóstoles representan el envío más allá de Israel, a la superación de las barreras, a la liberación de toda atadura étnica o racial. Los Doce son la memoria del Dios de la antigua alianza, los apóstoles son la memoria, crítica y exigente, de la apertura a todos los pueblos. Ef por ello considera a éstos no sólo como fundamento de la Iglesia (2,20), sino como elemento constitutivo del misterio que se dirige también a los paganos (3,1ss).

Los apóstoles en su testimonio y comportamiento unánime [10] son los depositarios del valor genuino y del alcance real del ministerio y del misterio de Jesús, de su eficacia salvífica y de su actualidad permanente. Como servicio de reconciliación (2 Cor 5,18) y diakonía del Espíritu (2 Cor 3,8) van edificando la auténtica Iglesia de Jesucristo. Por eso desde el principio los cristianos eran asiduos en la enseñanza de los apóstoles (Hch 2,42), y éstos son enumerados en primer lugar en la tríada ministerial de 1 Cor 12,28 y Ef 4,11.

Pablo es ejemplo paradigmático de la conciencia apostólica. Llamado directamente por el Señor resucitado, en una cristofanía que es

[9] Aunque *apóstolos* es término griego profano, en el uso cristiano asume el contenido religioso cristológico y el significado de *saliah* (cf. 1 Sam 25,40; 2 Sam 10,1ss) según el cual el enviado incorpora la autoridad del enviante.

[10] Pablo, ajeno al círculo de los Doce, se preocupa de acudir a Jerusalén para compulsar su testimonio con el de las «columnas», pues es consciente de que en caso contrario su ministerio sería inútil.

a la vez experiencia del Espíritu, se entrega enteramente al ministerio de la reconciliación predicando a los paganos. Pablo predica bajo la pretensión y la urgencia del evangelio, que es el presupuesto de su autoridad, de su actividad, de su espiritualidad y de su teología.

El apóstol ve su ministerio como un carisma, pero se siente en una posición «frente a» la comunidad y no simplemente miembro de ella. Por eso ejerce la autoridad en nombre del Kyrios (2 Cor 13,3) y por ello reclama obediencia, dicta normas, conjura, exhorta, amonesta. Prefiere ir «con cariño y suavidad» y no usar «la vara» (1 Cor 4,21), prefiere despertar la responsabilidad de las comunidades y no tomar él directamente las decisiones (1 Tes 5,12ss; 1 Cor 5,1ss), pero apela con claridad a la autoridad que recibió personal y directamente del Señor (2 Cor 13,10). Lo significativo y decisivo no son las órdenes concretas que el apóstol comunica, sino el hecho fundamental de la autoridad con que el apóstol habla, juzga y decide.

Pero su autoridad y su ministerio no carecen de presupuestos. El apóstol está vinculado por el contenido del kerygma, por los hechos de los que habla, por la tradición que le precede, por el consenso y la comunión con el resto de los apóstoles, en definitiva por una objetividad de la que no es dueño y señor. Su ministerio consiste precisamente en asegurar y garantizar esa objetividad, esa referencia de la que vive la Iglesia [11] y que ésta no puede desterrar de su memoria y de su celebración porque constituyen el momento fundador sobre el que a través de los siglos sigue construyéndose.

3. La sucesión apostólica

En la necesidad de prolongar y actualizar el ministerio apostólico se esconde una de las cuestiones centrales de la eclesiología: la sucesión apostólica. El hecho irrepetible del testimonio apostólico, ¿es transmisible o queda reducido de modo exclusivo a sus protagonistas? En el caso de que sea transmisible habrá que determinar en qué medida, por qué vías, con qué criterios. ¿No basta la garantía de que la comunidad mantenga su fidelidad a la doctrina de los apóstoles o a la predicación del evangelio?, ¿se requiere un ministerio específico, desempeñado por una sola persona y conferido por vía sacramental?, ¿no implica esta posibilidad expropiar a la comunidad entera de su apostolicidad y banalizar el una-vez-por-todas del testimonio de los apóstoles?

En la respuesta a estas cuestiones se origina uno de los puntos centrales de desencuentro entre la concepción católica de la Iglesia y

[11] J. M. R. Tillard, *Iglesia de iglesias,* ed.cit., 232-235.

la concepción de la Reforma. Incluso, podríamos decir, tal respuesta constituye la concepción respectiva del ministerio, y por tanto el nudo gordiano que deben deshacer los diálogos ecuménicos de cara a un reconocimiento de los ministerios, sin lo cual no podría lograrse una auténtica unidad visible.

La concepción católica oficial la expresa el Vaticano II en LG 20. Al final del texto, asumiendo las posturas de Trento y del Vaticano I, establece una conclusión dogmática que, sin ser definición de fe en sentido estricto, expresa la doctrina oficial de la Iglesia Católica con gran solemnidad:

> Los obispos... recibieron el ministerio de la comunidad. Presiden en nombre de Dios el rebaño de que son pastores, como maestros que enseñan, sacerdotes del culto sagrado y ministros que ejercen el gobierno. Así como permanece el ministerio confiado personalmente por el Señor a Pedro, ministerio que debía ser transmitido a sus sucesores, de la misma manera permanece el ministerio de los Apóstoles de apacentar la Iglesia, que debe ser ejercido para siempre por el orden sagrado de los obispos. Por eso enseña este sagrado Sínodo que por institución divina los obispos han sucedido a los Apóstoles como pastores de la Iglesia. El que los escucha, escucha a Cristo; el que, en cambio, los desprecia, desprecia a Cristo y al que lo envió.

Pertenece por tanto a la fe de la Iglesia que el episcopado no corresponde al derecho humano como si pudiera darse en la Iglesia una constitución no episcopal. El ministerio de los obispos es reconocido como aquel que posee el «primer lugar» entre todos los ministerios, y de él se afirma que se remonta hasta el principio a través de la sucesión (que, se dirá en LG 21, se realiza en la consagración episcopal). El texto conciliar sin embargo es prudente en lo que afecta a cuestiones históricas, terminológicas y teológicas (deja, por ejemplo, sin precisar en qué medida es de derecho divino la concreta articulación de tal ministerio).

La Reforma por el contrario se opone a la centralidad que la Iglesia Católica otorga a la legitimidad formal de la sucesión. La apostolicidad se juega en el contenido de la enseñanza y en la predicación de la Palabra. En caso contrario podría cuestionarse incluso el carácter único del apóstol o la autoridad de Cristo y de la Palabra. Ve en la postura católica no tener suficientemente en cuenta la fragilidad humana, la contingencia histórica, la debilidad de las mediaciones humanas.

No se puede distinguir en los apóstoles entre una autoridad intransmisible y una autoridad de gobierno que es transmisible a los sucesores. El apóstol es el testimonio que ha sido generado por el acontecimiento mismo de la salvación que ha tenido lugar de una vez por todas. El evento fundador no se puede trasladar al presente.

Si esto fuera posible se anularía la tensión escatológica, porque el presente adquiriría un peso excesivo que comprometería la singularidad del evento pascual [12]. Los apóstoles, por tanto, no siguen estando presentes en los obispos (como sostiene la tesis católica) sino que permanecen aún en la peculiaridad de su tiempo originario.

La tematización de la categoría *sucesión apostólica* se fue explicitando de modo paulatino. Porque también paulatinamente se fue configurando y articulando la estructura ministerial que va del apostolado al episcopado. No podía ser de otro modo. Las convicciones se van viviendo de modo pacífico y se van desplegando espontáneamente. Se explicitan de modo conceptual cuando las objeciones polémicas o las urgencias históricas conmueven la posesión pacífica. Nos vamos a fijar en dos momentos especialmente relevantes en este proceso para comprender cómo la vida se hace también doctrina.

a) *El momento de la muerte de los apóstoles*

Ya durante su vida los apóstoles recurrieron a colaboradores para que asumieran algunas tareas o para que colmaran su ausencia. En uno y otro caso se ve la prolongación del apóstol, de sus poderes y de sus funciones. Por esa vía se van delimitando funciones y se va forjando la terminología. Esta dinámica no está sometida al azar o a la arbitrariedad: se supone el carisma y la recepción comunitaria, actúa la dialéctica algunos/todos, pero siempre desde el protagonismo y la legitimación del apóstol; e igualmente hay que ver en ese proceso la acción del Espíritu que va trabajando en la Iglesia de cara a la creación de los órganos de su actividad [13]. La conjugación de la iniciativa de los apóstoles y de la conducción del Espíritu permite comprender la sucesión apostólica como «instrumento conceptual indispensable» [14] para comprender la historia de la Iglesia antigua y, como eco imprescindible, de la eclesiología. Esta sucesión implica la identificación de una tradición vinculada a los apóstoles que debe ser mantenida y conservada, y la configuración ministerial del vacío dejado por los apóstoles. Ambos aspectos deben mantenerse en su mutua implicación, pues ambos se exigen recíprocamente.

La sucesión, en primer lugar, se encuentra al servicio de la continuidad en la transmisión de una tradición que no debe ser alterada

[12] O. CULLMANN, *Cristo e il tempo* (Bolonia 1965) 14. Sobre las repercusiones eclesiológicas cf. A. BRIVA, *El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann* (Barcelona 1961).

[13] J. A. MOEHLER, *L'unité de l'Église* (París 1952) 165; de modo más general P. GRELOT, *La tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l'Église* (París 1995).

[14] V. GROSSI-A. DI BERARDINO, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni* (Città di Castello 1984) 124.

por la serie de los depositarios que se suceden en el tiempo [15]. Sucesión y tradición han de ir unidas: la sucesión es la forma de la tradición y la tradición el contenido de la sucesión [16].

El Nuevo Testamento expresa esta convicción por varias vías. Señalemos dos particularmente significativas. De un lado la idea de testamento [17]. De modo análogo al género de despedida usado en el Antiguo Testamento (Gén 47,29-50,14; Jos 23-24; 1 Sam 12; 1 Re 2,1-9; 1 Crón 28-29), Hch 20,18-35, 2 Tim 4,1-8, 1 Tim, Tit, presentan las últimas disposiciones de los apóstoles desde la preocupación por asegurar el mensaje genuino y la identidad eclesial sobre un fundamento ya establecido. También los autores de 1 Jn, 2 Jn, 3 Jn son conscientes de garantizar un testimonio anterior dentro del «nosotros» eclesial que se remonta a un origen anterior. Ello nos abre a la segunda vía mencionada, la seudoepigrafía [18]: no pocos escritos de la segunda o tercera generación cristiana son atribuidos a apóstoles ya fallecidos; no se trata de una falsificación, como podría ser entendida desde nuestras categorías; más bien expresa la vinculación del autor en el «nosotros» eclesial y la necesidad de expresar la convicción de que la conciencia eclesial del momento se siente profundamente vinculada a la enseñanza de los apóstoles.

Por otro lado se ha de dar una figura concreta al vacío ministerial dejado por los apóstoles. El ministerio del apostolado deja su puesto al ministerio de la *episkopé* [19], de la vigilancia o inspección. En el ámbito profano designaba la tarea desempeñada por quienes se ocupaban de determinadas funciones relevantes en asociaciones estatales, comunales (sean públicas o privadas), culturales. En el ámbito eclesial la tarea consistía en conservar la identidad de la misión apostólica. Lo que había sido encargado y transmitido a los apóstoles sólo se podía conservar por medio de ministerios que se deriven de ellos. La apostolicidad de la doctrina queda unida de este modo a la apostolicidad del ministerio.

Tres documentos de la segunda mitad del siglo I desvelan este proceso, en el cual a la vez se produce un desplazamiento de acento

[15] A. M. JAVIERRE, *El tema literario de la sucesión* (Zurich 1963), señala que implica siempre la idea de tradición, e integra tres elementos o niveles: personal (en cuanto relación entre personas), formal (que denota la continuidad en el tiempo rebasando el marco temporal de una persona), real (lo que de hecho es transmitido de una persona a otra).

[16] J. RATZINGER, «Primato, episcopato e succesione apostolica», en K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopato e primato* (Brescia 1966) 58.

[17] O. KNOCH, *Die «Testamente» des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Ueberlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit* (Stuttgart 1973).

[18] N. BROX, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erkläung der frühchristlichen Pseudoepigraphie* (Stuttgart 1975).

[19] Se podría establecer un desarrollo lógico, en virtud de las circunstancias eclesiales, entre el «apostolado» de Hch 1,20ss y 1 Tim 3,1ss.

significativo: de la influencia unificante del apóstol que va de comunidad en comunidad se coloca ahora el interés en la estructuración de las iglesias locales [20]. Como sustitutivo de los apóstoles itinerantes con autoridad supralocal recomienda la Didaché: «Elegíos *epískopoi* y *diákonoi*... porque también ellos os administran el ministerio de los profetas y maestros» [21]. Las Pastorales hablan del *epískopos* (1 Tim 3,1) y de los *presbíteroi* (1 Tim 5,17), sin que se pueda precisar si forman o no un colegio, sobre quienes se imponen las manos (1 Tim 4,14; 5,22); y habría que tener en cuenta las figuras de Timoteo y de Tito, además del autor de las cartas, como órganos transmisores de la doctrina apostólica y por tanto protagonistas de la *episkopé*. La Carta de Clemente menciona a los *epískopoi* y *diákonoi* [22] que parecen ser conocidos también como *presbíteroi* [23].

Existen indicios suficientes para pensar en una configuración colegial del ejercicio de la *episkopé*, si bien fue emergiendo la figura de un presidente unipersonal, que sería ya el obispo tal como actualmente lo conocemos. De un modo claro lo encontramos a principios del siglo II en Antioquía, como lo reflejan las cartas de san Ignacio: procurad «hacerlo todo en la concordia de Dios, presidiendo el obispo» [24], «no hagáis cosa alguna sin contar con el obispo» [25], «no hay más que un solo obispo» [26]. El obispo está rodeado del colegio de presbíteros [27] y de un conjunto de diáconos. Ésta es la articulación ministerial de la *episkopé* que se haría tradicional [28].

Todo este proceso requería una justificación teológica, una lectura dogmática de los acontecimientos pasados. La Carta de Clemente, aun dentro de una patente simplificación, nos ofrece un primer esbozo cuya lógica interna encierra un elemento de la fe católica:

> Los apóstoles nos predicaron el evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los apóstoles de parte de Cristo: una y otra cosa sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios. Así pues, habiendo los apóstoles recibido los mandatos y plenamente asegurados por la resurrección del Señor Jesucristo y confirmados en la fe por la palabra

[20] J. ZIZIOULAS, *Episkopé et epískopos dans l'église primitive:* Ir 56 (1983) 484-502.
[21] 15,1 (usamos los términos griegos para evitar una comprensión anacrónica desde los significados actuales).
[22] 42,3.
[23] 44,5.
[24] *Ad Magn* 6,1.
[25] *Ad Trall* 2,2.
[26] *Ad Phil* 4.
[27] *Ad Magn* 6,1.
[28] La evolución no es simultánea. *1 Clem*, por ejemplo, no refleja aún la existencia de tal articulación.

de Dios, salieron, llenos de la certidumbre que les infundió el Espíritu Santo, a dar la alegre noticia de que el Reino de Dios estaba para llegar. Y así, según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían al designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos... como *presbíteroi* y *diákonoi* de los que habían de creer. Y esto no era novedad, pues de mucho tiempo atrás se había ya escrito acerca de tales *epískopoi* y *diákonoi*. La Escritura dice así en algún lugar: estableceré a sus *epískopoi* en justicia y a sus *diákonoi* en fe [29].

b) *La crisis doctrinal del siglo II*

Una crisis posterior provocó una ulterior explicitación y profundización de estas convicciones. El pulular de grupos heréticos (especialmente el montanismo y la pluralidad de tendencias pre-gnósticas y gnósticas) que apelaban a revelaciones particulares, tradiciones secretas, interpretaciones libres de la Escritura, ponía en peligro la tradición recibida y la unidad de las iglesias al disolver los criterios objetivos de la fe común.

Ante los debates surgidos y las amenazas inminentes, se produjo la reacción de la memoria eclesial expresando de modo neto aquello que pacíficamente venía viviendo y experimentando: frente a las revelaciones particulares se apelaba al canon de las Escrituras [30], frente a las interpretaciones privadas se fijaba la regla o norma de la fe [31], frente a las tradiciones esotéricas se afirmaba la tradición apostólica pública y oficial, frente a la dispersión y segregación de las sectas se desarrolló la acción conjunta de los obispos y la práctica conciliar.

Tertuliano repetirá la misma lógica de la Carta de Clemente: «Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo» [32]. La lógica de la transmisión/tradición se condensa de un modo más directo en la sucesión episcopal que enlaza el momento actual de cada iglesia con su origen apostólico. Es importante mostrar que, más allá de las personas, se ve como decisiva la sucesión *en la sede,* la identidad de la iglesia a través del tiempo. Pero esta identidad se expresa en las personas que se insertan en una cadena ininterrumpida. Por eso florece un gran interés en elaborar las listas episcopales de cada una de

[29] 42.

[30] AH III,11,8 (Sources chrétiennes 211,161-171) refleja ya la aceptación del evangelio en su cuádruple forma como fundamento y columna (en referencia a Tim 3,15). Se remonta sin embargo a una época previa: ya Justino en *Apol* I,67 y *Dial* 98-107, e incluso en *Didaché* 8,2; 11,3; cf. G. N. STANTON, *The fourfold Gospel:* NTS 43 (1997) 317-346.

[31] J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos* (Salamanca 1980).

[32] TERTULIANO, *De praescr* 21,4 (PL 2,33) y 37,1 (PL 2,50).

las iglesias. Son el signo de que esa iglesia está adherida a la doctrina de los apóstoles. De nuevo la apostolicidad del contenido queda unida a la apostolicidad del ministerio:

> La tradición de los apóstoles, manifestada en todo el mundo en cada una de las iglesias, se deja captar por todos los que quieren ver la verdad, y podemos enumerar aquellos que han sido instituidos como obispos en las iglesias por los apóstoles y a sus sucesores hasta nosotros, que nada enseñaron y conocieron de estas extravagancias presentadas por los sectarios.
>
> Gracias a este orden y a esta sucesión ha llegado hasta nosotros la tradición que desde los apóstoles permanece en la Iglesia y la proclamación de la verdad. Y es manifiesto que la fe que vivifica es en la Iglesia una y la misma, la que ha sido conservada desde los apóstoles hasta el presente y que ha sido transmitida en la verdad [33].

4. Estatuto eclesiológico del obispo

El obispo, en cuanto sucesor de los apóstoles, ejerce el ministerio de «vigilante», «testigo» y «memoria» de la apostolicidad de la Iglesia. Pero su sentido eclesiológico debe ser todavía desglosado. Fundamentalmente en un doble nivel.

En la figura del obispo se cruza y condensa una doble dimensión. De un lado está referido y vinculado a una iglesia particular. Pero de otro lado está referido a la Iglesia universal [34]. Por ello se puede plantear la cuestión: ¿la consagración constituye al obispo ante todo en pastor de la diócesis o en miembro del colegio? La admisión de la alternativa dificulta la comprensión de la respuesta. En realidad el obispo está dedicado al cuidado pastoral de una iglesia concreta, pero es constituido como tal por su asunción en el colegio episcopal y en consecuencia está esencialmente dedicado a las exigencias de la comunión y de la Iglesia universal. El pastoreo de una comunidad local y la entrada en el colegio, y por tanto en la comunión y en la misión universal, son inseparables [35]. Es la conjugación que consiguió san Cipriano: el obispo encarna la propia iglesia y por tanto expresa su identidad específica («episcopum in ecclesia esse et ecclesia in episcopo» [36]), pero a la vez forma parte de un episcopado

[33] AH III,3,1 (Sources chrétiennes 211,31). Vicente de Lerins escribe en su *Commonitorium* XXII (PL 50,667): «Guarda el depósito, lo que te ha sido confiado y no lo que has inventado, lo que has recibido y no lo que has pensado... No eres autor sino guardián, no eres fundador sino discípulo... Enseña lo mismo que te ha sido enseñado. Y aunque te expreses de modo nuevo no digas cosas nuevas».

[34] L. Gerosa, *Il vescovo: punto di convergenza della dimensione universale e particolare della Chiesa: Diritto ecclesiale e pastorale* (Turín 1991).

[35] Y. Congar, *Ministerios,* ed.cit., 127.

[36] *Ep* 66,8 (CSEL 3,733).

único compartido con el resto de los obispos («Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur» [37]).

A otro nivel habrá que resolver el sentido y el alcance de la sacramentalidad del episcopado. Ello se hace necesario para defender su identidad tanto respecto al presbítero como respecto al romano pontífice. Sólo entonces podrá establecerse su identidad eclesial y su relevancia eclesiológica: *a)* al no estar clara su identidad sacramental tampoco estaba claro si el ministerio del obispo era superior al del presbítero; resultaba difícil precisar si el rango superior que se atribuía al obispo se basaba en el sacramento o tan sólo en la jurisdicción; *b)* tampoco estaba clara su referencia al primado: éste había sido definido en el Vaticano I, y por ello resultaba más arriesgado dilucidar si el poder episcopal era recibido del Papa o por el contrario lo poseía el obispo por sí mismo, en virtud de la consagración episcopal; estas incertidumbres repercutían indudablemente a la hora de fijar su posición en el seno del colegio y de la Iglesia universal. Este punto será objeto de nuestra consideración más adelante. Nos fijaremos de momento en el primer punto y en el tema central de la sacramentalidad del episcopado.

La sacramentalidad de la consagración episcopal no ha sido una evidencia durante muchos siglos. A san Jerónimo se atribuye la opinión según la cual los obispos se han constituido como tales por razones de honor y de dignidad, extrínsecas por tanto a su ser ontológico. La teología de la primera escolástica rechazaba también la sacramentalidad del oficio episcopal: si el sacramento del orden está orientado al *corpus verum,* la consagración episcopal no añade nada nuevo, ya que el presbítero también posee pleno poder en el acto de la transustanciación; el poder de la consagración episcopal se refiere al *corpus mysticum,* a la Iglesia, y esa referencia se realiza en el ámbito de la jurisdicción, fuera del *ordo* (que se refiere a la eucaristía) [38].

Trento discutió acerca de la sacramentalidad del episcopado, pero sin llegar a una decisión. No había acuerdo acerca de si el poder episcopal lo recibían del Papa o lo poseían los obispos por sí mismos. Por ello quedaba en el aire la justificación sobre la obligación de residencia. La identidad teológica del episcopado seguía siendo cuestión abierta.

[37] *De Ecclesiae unitate* 5 (PL 4,501).

[38] H. Bouesse, *Épiscopat et sacerdoce: l'opinion de St. Thomas:* RvScRel 30 (1956) 240-257, 368-391; cf. la postura de santo Tomás en *Comm. in Sent.* IV q.3 a.2 ad 2; en *Suppl* q.40 a.4 in corp 3: el sacerdote posee dos ministerios, el principal consagrar el Cuerpo de Cristo y el secundario que es preparar a la recepción del sacramento de la eucaristía; en este nivel tiene lugar el poder del obispo, no en el principal.

Más adelante fue el «parroquismo» la postura que reabrió y agudizó la cuestión, como reivindicación de los derechos del párroco frente al obispo. Como fundamento se sostiene la existencia de una sucesión presbiteral (sobre la base del envío de los 72 discípulos). Aun reconociendo al obispo la plenitud del sacerdocio, no se debe concluir de ello que él es toda la Iglesia o que él sólo representa a la Iglesia. Los pastores de segundo orden son ministros con él y cooperadores en el gobierno de la Iglesia. Incluso en causas de fe son jueces junto con los obispos [39].

El Vaticano II aclara las incertidumbres al afirmar la sacramentalidad del episcopado. Aunque no se promulga como definición dogmática, sí se trata de uno de los textos de mayor solemnidad o densidad doctrinal del concilio: «Este sagrado Sínodo enseña que por la consagración episcopal se recibe la plenitud del sacramento del orden» (LG 21). Esta convicción es explicitada en el sentido de capitalidad eclesial: «cada uno de los obispos es el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares» (LG 23). El obispo por tanto está referido a su propia iglesia de un modo intrínseco [40].

5. El obispo en su iglesia

La centralidad del obispo en su iglesia por tanto no puede centrarse en el gobierno, en la jurisdicción. Si el obispo ejerce el gobierno en su iglesia se debe a que es el que preside la eucaristía y a que es el que predica el evangelio con la garantía apostólica (como doctor de la fe).

A la luz de los datos que ya hemos encontrado en diversas ocasiones podemos comprender la importancia que tiene la presidencia de la eucaristía de la iglesia local. Es específico de la *episkopé* presidir la celebración del memorial eucarístico como icono de Cristo sacerdote [41]. La eucaristía es el momento en que el Señor se hace presente de un modo especial congregando a todo el pueblo con sus dones y carismas y creando la unidad en la diversidad. Sólo en la edificación del *corpus mysticum* alcanza su consumación la dona-

[39] E. Richer apelaba a una sucesión de derecho divino por parte de los 72 discípulos enviados por Jesús, que se prolongaría en los presbíteros/párrocos. Tamburini en su *Vera idea della Santa Sede* (Pavía 1784) apela por su parte a Hch 15 para justificar el papel de los presbíteros como jueces de la fe.

[40] G. Canobbio-F. dalla Vecchia-G. P. Montini (eds.), *Il vescovo e la sua Chiesa* (Morcelliana, Brescia 1996).

[41] O. Parler, «L'évêque représentant du Christ selon les documents des premiers siècles», en AA.VV., *L'Épiscopat et l'Église Universelle* (París 1962) 31-66.

ción del *corpus verum* [42]. El obispo sin embargo no preside la eucaristía para o con la comunidad sino en el centro de su iglesia. Esta vinculación entre iglesia, eucaristía y obispo es expresada ya claramente por san Ignacio: «Sólo es válida la eucaristía celebrada por el obispo o por quien ha sido autorizado por él» [43].

Junto a ello no es menos importante el anuncio del evangelio, la predicación como convocación de la comunidad eclesial, la enseñanza de la doctrina como maestros auténticos, el testimonio de la verdad divina (LG 25). Es significativo que el Vaticano II señale en primer lugar el servicio a la Palabra, antes de las funciones de santificar y de regir. El kerygma, recibido de la tradición apostólica, fue y sigue siendo momento primero en la eclesiogénesis.

Si es central la vinculación del obispo con la eucaristía y la Palabra que constituyen a la iglesia local, se debe reconocer un dinamismo de inclusión recíproca entre el obispo y su iglesia. Ya lo expresaba bella y sintéticamente san Cipriano, como hemos visto [44]. Aún antes lo había visto san Ignacio: «Donde está el obispo allí está el pueblo, igual que donde está Cristo allí está la Iglesia Católica» [45]. Se da por tanto una representación simbólica del obispo respecto a su iglesia. Por eso era tan importante en la Iglesia antigua la norma que prohibía a los obispos cambiar de iglesia [46] o que hubiera más de un obispo en una ciudad [47].

En virtud de la consagración el obispo goza de potestad propia, ordinaria e inmediata (LG 27). No son por tanto delegados del Papa, sino que, en virtud de la sacramentalidad de su ministerio, participan en el triple ministerio de Cristo. No obstante, como veremos, la Iglesia es una comunión jerárquica, lo cual implica una relación determinada con el primado.

En virtud del sacramento recibido el obispo es cabeza de la iglesia por ser centro de la unidad y de la comunión. Es por eso ministro originario (se evita el término *ordinario*) de la confirmación o «dispensadores de las órdenes sagradas» (aunque no se explicite su carácter exclusivo) (LG 26). El sentido eclesiológico de ambos sacramentos justifica esta esencial referencia episcopal. Esta capitalidad eclesial del obispo se debe traducir existencialmente, en la cercanía al pueblo, en la identificación con las peculiaridades biográficas de

[42] J. RATZINGER, «La colegialidad episcopal», en G. BARAÚNA (ed.), o.c., II,757.
[43] *Ad Esmirn* 8,1.
[44] *Ep* 66,8 (CSEL 3,733).
[45] *Ad Esmirn* 8,2.
[46] Así el c.15 de Nicea, en Mansi 2,1285.
[47] H. LEGRAND, «“Un solo obispo por ciudad”». Tensión en torno a la expresión de la catolicidad de la Iglesia desde el Vaticano II, en H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), o.c., 495-535.

la propia iglesia, en la conjugación de carismas en la armonía común, en el ejercicio permanente de la sinodalidad y en la celebración periódica de sínodos en los que la vida de su iglesia se exprese, simbolice y celebre de modo solemne [48].

6. El presbiterio y los presbíteros

Desde el papel del obispo en una Iglesia comunional y sinodal adquiere nueva luz y sentido el presbiterio y el ministerio presbiteral. El «clero diocesano» ha dejado paso al presbiterio como magnitud teológica y como estructura esencial de la iglesia particular. El presbiterio no es un momento segundo a la ordenación presbiteral ni una estructura que surge de la estrategia pastoral. El presbiterio está vinculado a la *episkopé* y el obispo debe ser considerado también en el interior y en el centro de su colegio de presbíteros [49].

La historia ha ido desdibujando la idea de presbiterio [50] y la función y ministerio de los presbíteros. La relevancia que adquirieron con el surgimiento y despliegue de las parroquias quedó bloqueado porque, canónica y prácticamente, estaban sometidos a la jurisdicción del obispo y porque, desde el punto de vista teológico, eran sacerdotes «de segundo grado o rango».

Esa misma historia sin embargo ofrece elementos que han hecho pervivir otras perspectivas. En el Nuevo Testamento abundan los ejemplos en que aparecen como colegio, como corporación: Hch 15,4.6.22.23; 20,17-18; 21,15-16; 1 Tim 4,14 [51]. San Cipriano es testigo de su protagonismo en las acciones litúrgicas y en la toma de decisiones [52], es decir, de vivir el dinamismo colegial, que lleva a los obispos a designarlos «compresbyteri» [53]. Los presbíteros van asumiendo designaciones de carácter sacerdotal, reservadas inicialmente al obispo, hasta el extremo de que acabarán siendo designados *sacerdotes* [54].

[48] M. Dotel-Claudot, *L'évêque et la sinodalité dans le nouveau CIC:* NRT 106 (1984) 641-657.

[49] E. Bueno, *El presbiterio y la episkopé:* Surge 53 (1993) 359-372.

[50] J. Sauer, *Presbyterium,* en LThK^2 8,725, no alude más que al lugar del templo designado con este término.

[51] Hch 15,4.6.20-23; 20,17-18; 21,15-16.

[52] *Ep* 66,3 (CSEL 3,729).

[53] A. Vilela, *La condition collegiale des prêtres au III siècle* (Beauchesne, París 1971) 392.

[54] Ya Tertuliano habla de «sacerdotalia munera» en *De praescr* 41,8 (PL 2,57) para referirse al obispo, al que denomina «summus sacerdos» en *De bap* 17,1 (PL 1,1213). *Tradición Apostólica* c.3 pide para el obispo «la máxima dignidad sacerdotal». Ya en el siglo IV comienza a aplicársele al presbítero cuando va presidiendo

El Vaticano II, aunque no intentó un tratamiento en profundidad del ministerio presbiteral, ofrece elementos suficientes que nos permiten situar adecuadamente al presbítero en la Iglesia [55]. Se les considera como «próvidos colaboradores» del obispo y poseedores de un sacerdocio de «segundo orden». Con ello se salvaguarda el dato dogmático, ya expuesto, de la capitalidad del obispo. Pero a la vez ofrece otros elementos significativos para articular la relación obispo/presbíteros en el seno de una eclesiología de comunión. Señalaremos dos:

a) el Vaticano II excluye positivamente la teoría según la cual los presbíteros recibirían su sacerdocio de la plenitud que corresponde al obispo, y afirma expresamente que obispo y presbítero participan del «mismo y único sacerdocio de Cristo» (PO 7);

b) «forman con su obispo un único presbiterio» (LG 28), participan en la función de los apóstoles (PO 2), reciben también ellos el «ministerio de la comunidad» (LG 20), deben cooperar en el pastoreo de la diócesis encomendada a un obispo (ChD 11).

La relación de los presbíteros con el obispo no debe prescindir por tanto de aquello que los une previamente a la articulación de la *episkopé:* el ejercicio del «sacerdocio apostólico» [56]. En una eclesiología societaria se podría hablar de distinciones de rangos o de estratos, pero la comunión exige hablar de corresponsabilidad ministerial. La ordenación del presbítero no debe entenderse como fenómeno individual, sino como incorporación a un cuerpo ministerial. Ser presbítero es ser co-presbítero. El presbiterio no es mero producto del derecho eclesiástico o de la misión canónica, sino expresión del ministerio de la *episkopé* como servicio a la iglesia local [57].

Al presbiterado se le debe reconocer por tanto una dimensión colegial. Como afirmaba la CTI [58], el ministerio de la Nueva Alianza posee una dimensión colegial, realizada de modos análogos. También se puede dar en el ámbito diocesano [59]. En primer lugar porque la colegialidad del obispo se ejerce también en el centro de su cole-

la eucaristía. Cf. P. M. Gy, «Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien», en *Études sur le sacrement de l'Ordre* (París 1957) 133ss.

[55] T. I. Jiménez Urresti, *Presbiterado y Vaticano II. El presbiterado en los Padres conciliares* (Madrid 1968).

[56] Anteriormente en la epíclesis de consagración el obispo pedía ayuda en su debilidad, actualmente para ejercer el «sacerdocio apostólico»: S. Pié, *La plegaria de ordenación de los presbíteros. Nueva edición del ritual:* Phase 186 (1991) 471-490.

[57] R. Sánchez Chamoso, *Vaticano II y presbítero: herencia y programa:* Seminarios 42 (1996) 7-54.

[58] Cf. la tesis sexta del ya citado documento de la CTI sobre el sacerdocio.

[59] T. García Barberena, *Colegialidad en el plano diocesano: el presbiterio occidental:* Conc 8 (1965) 19-33.

gio de presbíteros y porque ahí mantiene en unidad al colegio local [60]. Además porque el conjunto de presbíteros pertenecen al mismo *ordo* y sirven a la misma misión y a la misma iglesia. Ello debe manifestarse en estructuras como el consejo presbiteral y en actitudes de diálogo y corresponsabilidad [61]. Si el presbítero considera la eucaristía que él preside como prolongación de la única eucaristía del obispo, resultará evidente que sus actividades ministeriales las realiza en nombre del presbiterio y para la edificación de la propia iglesia de cara a cumplir la misión recibida de los apóstoles.

7. El ministerio del diácono [62]

La identidad del diácono plantea no pocos problemas desde el punto de vista teórico y práctico: su carácter sacramental es discutido e impreciso [63] y su estatuto eclesial es ambiguo, pues puede parecer tanto un laico especialmente cualificado como un sacerdote incompleto [64]. Los intentos magisteriales por desarrollar la doctrina del Vaticano II muestran la riqueza y variedad ministerial que se le atribuyen, pero a la vez los límites a que había sido reducido el diaconado por las estrecheces de una eclesiología: al configurarse el *cursus clericorum* se convirtió en un paso hacia el presbiterado; ese estrechamiento no ha sido vencido: su recuperación pretende hacerlos colaboradores de los presbíteros (o suplentes, para compensar la escasez de éstos); pero con ello se aboca a la aporía: quedan centrados en tareas clericales y ocupando un espacio que de hecho podría ser ocupado (en la mayoría de las ocasiones) por laicos.

Los datos históricos deben ser leídos con gran cuidado y cautela. Rom 15,8; Ef 3,7; 6,21-22; Hch 20,4-5; Col 1,6-8; 4,7-9; Tit 3,12 presentan a los *diákonoi* ejerciendo ministerios relevantes, pero difícilmente son equiparables a los diáconos posteriores. El texto clásico de Hch 6,1ss difícilmente puede aducirse como el origen histórico del ministerio del diácono, pues presenta a los Siete como responsa-

[60] L. Bouyer, o.c., 477ss.

[61] E. Bueno, *El presbítero y los movimientos en la Iglesia:* Surge 51 (1993) 187-200. Juan Pablo II en PDV 17 indica que el ministerio presbiteral posee una radical «forma comunitaria» que hace que no pueda ser ejercido más que como tarea colectiva.

[62] J. Urdeix y otros, *Diáconos para la comunidad* (Barcelona 1979); V. Oteiza, *Diáconos para una Iglesia en renovación* (Bilbao 1982); S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato* (Bolonia 1982).

[63] J. Beyer, *De diaconatu animadversiones:* Per 69 (1980) 441-460.

[64] Según un estudio realizado a nivel nacional por la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, los mismos diáconos piensan en ocasiones que no es necesaria la ordenación de cara a las actividades que realizan: DocCath 2137 (1996) 428-434.

bles del sector de la comunidad de Jerusalén de lengua griega. En Ignacio de Antioquía encontramos ya la figura del diácono más perfilada, en el seno de la tríada ministerial en que se articuló la *episkopé:* es un grupo fijo y estable que, junto con los presbíteros, se encuentra en torno al obispo en el servicio a la iglesia [65]. Es la figura de iglesia que perdura en la *Tradición Apostólica:* un obispo en el centro de la iglesia, asistido en el gobierno y en la acción eucarística por el colegio de presbíteros, juntamente con cierto número de diáconos que realizan actividades diversas.

La figura del diácono se perfila como un ministerio estable que no es preparación para un ministerio ulterior. Vive de la referencia al obispo, y no al presbítero, en su servicio a la comunidad [66]. Son el oído, la boca, el corazón del obispo [67]. Se les atribuye tareas y competencias en ocasiones más relevantes que las de los presbíteros [68] hasta el punto de que pueden considerar injurioso que se les proponga la ordenación presbiteral. Posteriormente, ante la absorción ministerial por parte del presbítero, se produjo paradójicamente la sustitución del diácono por el presbítero.

El Vaticano II ha intentado su restauración efectiva y su revalorización teórica y práctica. Los sitúa dentro de la constitución jerárquica de la Iglesia como miembros del orden sagrado. A la vez se admite la posibilidad de diáconos casados (LG 29). Sorprendentemente se indica que se les imponen las manos «para realizar un servicio y no para ejercer el sacerdocio». Se remite a documentos antiguos pero de modo llamativo no alude a la fuente de todos ellos, la *Tradición Apostólica,* que dice expresamente: «En la ordenación del diácono imponga las manos solamente el obispo, porque el diácono es ordenado no para el sacerdocio sino para el servicio del obispo». La recuperación en todo su valor de esta omisión de LG 29 permitirá a nuestro juicio situar el ministerio del diaconado más adecuadamente en el seno de la iglesia [69].

Una eclesiología más neumatológica y comunional ha de considerar los ministerios no de modo jerarquizado, sino complementario.

[65] *Ad Trall* 2,3; *Ad Eph* 2,1; *Ad Esmirn* 8,1; 10,1.

[66] A. Kerkvoorde, «Elementos para una teología del diaconado», en G. Baraúna, II,917.

[67] *Didaskalía* (ed. Funk) II,44,2.

[68] B. Botte, *Hyppolite de Rome. La tradition apostolique* (Sources Chrétiennes 11, París 1964) 39. Jerónimo en *Com in Ez* 43,13 (PL 25,484) refleja claramente la situación de Roma: «El que es el primero de los ministros porque predica a los pueblos y no se aparta del lado del obispo cree que es injurioso si se ordena presbítero».

[69] B. Pottier, *La sacramentalité du diaconat:* NRTh 119 (1997) 20-36; A. Borras, *Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement:* NRT 118 (1996) 817-838.

Frente al esquema triangular y piramidal que considera el episcopado como plenitud y al presbítero y al diácono como modos distintos de participación de esa plenitud, hay que oponer la perspectiva que sitúa al obispo, presbítero y diácono como representación y actualización del ministerio de Cristo en sus múltiples aspectos. Ninguno de ellos es el todo, pero en comunión actualizan y prolongan el misterio de Cristo. El diácono representa a Cristo en cuanto servidor. Su peculiaridad sacramental no debe ser vista en la óptica del poder sobre los sacramentos, sino en la dimensión del servicio comunitario, de la servicialidad de la *episkopé*. De este modo asume como tarea la vocación diaconal de la Iglesia, configura una Iglesia más servidora, aporta al mundo y a la Iglesia el gusto por el servicio. Y ello lo ha de hacer en funciones vinculadas al ministerio del obispo más que del presbítero, en perspectiva más diocesana que parroquial [70].

8. El obispo en el colegio

En todo ministerio eclesial se da una simbiosis entre el elemento personal y el sinodal/colegial [71]. En el caso de los obispos se produce de un modo paradigmático: es, como hemos visto, pastor y fundamento de unidad en su iglesia, pero a la vez es miembro del colegio episcopal.

La dimensión colegial del episcopado ha debido abrirse camino recientemente frente a una concepción acolegial que era dominante en la teología desde siglos atrás. La postura acolegial está caracterizada por los rasgos siguientes:

a) el Papa es el jefe único y supremo de toda la Iglesia, con potestad magisterial y jurisdiccional sobre la Iglesia universal;

b) cada obispo residencial es jefe de su iglesia particular, pero está sometido al Papa, al igual que lo están sus fieles;

c) la potestad de jurisdicción que tiene cada obispo la recibe inmediatamente del Papa, y en la medida en que el Papa determina dársela;

d) los obispos no se encuentran unidos entre sí por un vínculo social constitucional, y tampoco sus respectivas diócesis; los obispos se unen en y con el Papa, no entre sí;

e) movidos por el principio universal de la caridad es por lo que los obispos deben vivir unidos en un verdadero espíritu de fraternidad;

[70] No se trata de perspectivas alternativas sino complementarias, pero habría que expresar más claramente esta dimensión episcopal/diocesana: G. LAFONT, *Imaginer l'Église*, ed.cit., 194.

[71] J. M. R. TILLARD, *Iglesia de iglesias*, ed.cit., 256.

f) el Papa es el único que puede, en virtud de su jurisdicción universal, imponer a los obispos leyes adecuadas para una pastoral común a nivel interdiocesano o supradiocesano [72].

Esta concepción supone la no sacramentalidad del episcopado. En consecuencia puede sostener el origen papal de la jurisdicción de los obispos. Representaba una opinión muy extendida, prácticamente común [73]. A nivel de hipótesis teórica se podría llegar a pensar la acción del Papa como la de un monarca absoluto sin otro contrapeso dogmático. De hecho, los obispos podían no ser mencionados en cuestiones que afectaban al conjunto de la Iglesia, como la dimensión misionera [74] a nivel universal. El Vaticano I, debido a las circunstancias históricas que paralizaron su desarrollo, pudo ser interpretado como una ratificación de esta postura, ya que la definición del primado no fue acompañada de afirmaciones equiparables respecto a los obispos (como estaba previsto).

El Vaticano II intentó un reequilibrio de esta doctrina secular revitalizando la idea colegial: junto al carácter sacramental de la consagración episcopal (y la consiguiente colación en virtud de la consagración episcopal de todo el oficio propio de los obispos) se incluyó la idea de comunión jerárquica y por ello de la intervención del Papa de cara al ejercicio libre de dicho oficio. De este modo el carácter genuino del episcopado incluía el elemento primacial de la constitución de la Iglesia. Primado y colegio por ello no pueden aparecer como realidades yuxtapuestas o enfrentadas, sino como complementarias e integradas en comunión.

La importancia que el Vaticano II otorgó a la colegialidad resultó en aquellos momentos, sobre el trasfondo indicado, una perspectiva novedosa. En realidad, como lo muestra la abundancia de estudios que lo antecedieron y acompañaron, recoge un contenido básico de la más antigua tradición, como ya lo hemos constatado en la práctica conciliar.

Hunde incluso sus raíces en el Nuevo Testamento. La elección de los Doce por Jesús (Mc 3,14.16; Lc 6,3) tuvo lugar «a modo de colegio, es decir, de grupo estable» (LG 19). Jn 20,24 deja ver que sus miembros no son considerados aisladamente, sino que se les contempla como «uno de los Doce». Tras la muerte de Judas (Mt

[72] T. I. Jiménez Urresti, «La doctrina del Vaticano II sobre el Colegio Episcopal», en AA.VV., *Comentarios a la Constitución LG* (Madrid 1967) 441-442.

[73] Como excepciones: Enrique de Gante, *Quodl.* 9 q.22; Godofredo de Fontaines, *Quodl.* 13 q.8; y en Trento: Alfonso de Castro, *De iusta haereticorum punitione,* I,II c.24.

[74] Es significativo que respecto a las misiones el Código de 1917 hacía depender la responsabilidad misionera del Papa.

28,16) se habla de «los Once». Incluso la identidad del grupo reclama su sustitución para completar el número de Doce. Es al grupo en cuanto tal al que se atribuyen los poderes de Cristo (Mt 28,18-20; Lc 22,28-30; Jn 20,21). El relato de Hechos muestra cómo se ejerce colegialmente el ministerio: 1,15.23; 2,14; 2,38; 6,1-6; 9,27. Pablo, en su relato a los Gálatas, nunca piensa en cuestionar la entidad y la autoridad del colegio apostólico, sino que se preocupa de mantener la unidad con él.

La práctica de la Iglesia antigua refleja la convicción de que ese colegio de los apóstoles es reemplazado por el colegio de los obispos en la dinámica de la misma tradición. Se puede mostrar en algunos hechos y ejemplos significativos:

a) Ya hemos indicado que para Cipriano hay «un solo episcopado extendido y formado por un gran número de obispos en concordia», por lo que fuera de esa comunión nadie «puede tener la potestad ni el honor de obispo, ya que no quiere conservar ni la unidad ni la paz del episcopado» [75].

b) La praxis conciliar muestra y realiza de un modo máximo la colegialidad. El «nosotros» de los obispos debe aspirar al consenso y a la unanimidad no como armonización o síntesis de intereses contrapuestos o como efecto de un trabajo en equipo, sino como expresión de la común tradición apostólica.

c) La celebración de la consagración episcopal es como un pequeño concilio [76]. La presencia de tres obispos como consagrantes indica que ninguna iglesia se da a sí misma su obispo y que el nuevo obispo es incorporado al orden episcopal [77] al mismo tiempo que es dedicado a una iglesia concreta.

d) *Collegium* es un término de uso normal en los siglos IV-V, como equivalente a *ordo* y *corpus,* en la línea de Tertuliano [78]. Por tanto no ven como obstáculo la definición de Ulpiano: «forman un colegio los que poseen un mismo poder» [79].

A partir del siglo IV esta concepción «episcopalista» irá cediendo ante la tendencia centralizadora que tiene el futuro ante ella [80], si bien el término no desaparecerá del todo [81].

[75] *Ep* 55,24.
[76] J. RATZINGER, a.c., 760.
[77] *Ep* 59,5 de Cipriano: «post populi suffragium, post coepiscoporum consensum» (CSEL 3,672).
[78] Tertuliano habla de «ordo episcoporum» en *Adv Marc* IV,5,2 y *De praescr* 32,1 (PL 2,266 y 2,44).
[79] *Digesta* 50,6,173.
[80] G. BARDY, o.c., II, 253ss.
[81] León XIII en la *Satis cognitum* (DS 3309) alude al «episcoporum collegium».

El Vaticano II vuelve a poner en el centro de atención la idea del episcopado «uno e indiviso» (LG 18), de que el colegio apostólico se perpetúa en el orden de los obispos (LG 20). Si los obispos son sucesores de los apóstoles y si el episcopado es sacramento, se obtiene el fundamento ontológico y sacramental para poder afirmar: «Un cristiano se hace miembro del Colegio episcopal en virtud de la consagración sacramental y mediante la comunión jerárquica con la cabeza del Colegio» (LG 22). Con esta última expresión se evita la comprensión del colegio en el sentido de Ulpiano, es decir, como una entidad jurídica compuesta por miembros plenamente iguales, y al mismo tiempo se conserva y recibe la intención del Vaticano I. La doctrina del Vaticano II deposita en la conciencia creyente algunas convicciones fundamentales:

a) el colegio de los obispos no es una creación del Papa, sino que constituye un hecho sacramental;
b) el oficio episcopal está edificado colegialmente, y por ello representa el servicio a la unidad y comunión de las iglesias;
c) realiza y expresa la articulación de las iglesias en la Iglesia facilitando realizaciones efectivas;
d) impide la regionalización de las iglesias porque cada una de ellas no se basta a sí misma y debe abrirse a la catolicidad;
e) cada obispo debe vivir la solicitud por el resto de las iglesias y sentirse responsable de la evangelización del mundo;
f) los datos teológicos concuerdan con la sensibilidad actual, que es más proclive al ejercicio colegial de la autoridad o de la toma de decisiones;
g) los obispos pueden desarrollar más posibilidades y atribuciones jurídicas, por lo que ha disminuido el número de reservas por parte de la sede romana;
h) es única la fuente de las «potestades» del ministerio episcopal; queda superada la doctrina preconciliar que distinguía entre poder de jurisdicción (que procedía del Papa) y la potestad de orden o de santificar (que tendría origen sacramental);
i) la consagración, en cuanto sacramento, es lo que constituye miembro del colegio, si bien con las precisiones que indicamos a continuación.

Para la pertenencia plena al Colegio se requiere también la comunión jerárquica. Con ello se recuerda que la potestad no se da a cada obispo individualmente sino junto con otros. E igualmente que el colegio es una realidad orgánica, en la que hay que reconocer la peculiaridad del obispo de Roma, su autoridad primacial en todas las iglesias. Hay que admitir por ello un elemento de ulterioridad a la consagración. En consecuencia resulta lógico establecer una distin-

ción entre el *munus* que se recibe en la consagración y la *potestas* que libera el ejercicio de las posibilidades para quedar constituido en el *officium* [82]. Pero ello no justifica deducir conclusiones más arriesgadas: *a)* que hay que distinguir por derecho divino entre el *munus sanctificandi* de un lado y los *munera docendi et regendi* de otro (pues todos poseen una fuente común, y no se ve por qué la intervención del primado debe ejercerse sobre unos y no sobre el otro); *b)* que, aunque el poder de jurisdicción tenga un origen divino, su transferimiento acontece sólo por la mediación del Papa (pues ello nos haría recaer en la doctrina preconciliar) [83].

La conjugación de la colegialidad episcopal y del ministerio petrino debe ser de tal naturaleza que la acción del pastor supremo y universal sirva para potenciar la dignidad y la consistencia del ministerio de los obispos como colegio. El colegio episcopal, así entendido, puede ser icono de la comunión trinitaria [84]. Su configuración concreta nos sitúa sin embargo ante el problema legal y estructural más difícil de la constitución de la Iglesia.

[82] G. GHIRLANDA, o.c., 400-402, 408, 417ss, 421.
[83] *Ib.* 304-306, 418-419.
[84] B. FORTE, o.c., 265-266, 285.

CAPÍTULO XII

EL MINISTERIO PETRINO COMO PRIMADO

BIBLIOGRAFÍA

ANTÓN, A., *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo Extraordinario* (BAC, Madrid 1970); BROWN, R. R., *Pedro en el Nuevo Testamento* (Santander 1976); GRUPO DE DOMBES, *El ministerio de comunión en la Iglesia Universal* (1983), en Enchiridion Oecumenicum II,526-573; EMPIE, P. C.-MURPHY, A. (eds.), *Papal Primacy and the Universal Church* (Minneapolis, Minnesota, 1974); FEUILLET, A., *La primauté de Pierre* (Desclée/Essai, París 1992); GHIRLANDA, G., *Hierarchica Communio. Significato della formula nella Lumen Gentium* (Roma 1980); MILANO, G. P., *Il Sinodo dei vescovi* (Milán 1985); SCHATZ, R., *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* (Echter, Würzburg 1990); TILLARD, J. M. R., *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado* (Sal Terrae, Santander 1986); WOJTOWYTSCH, M., *Päpste und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440-461)* (Stuttgart 1981).

La Iglesia Católica como comunión de iglesias debe expresar de algún modo visible la unidad que la constituye. El colegio de los obispos reclama igualmente un centro de unidad que exprese y garantice la comunión (que hemos denominado «comunión jerárquica»). La conciencia eclesial actual en el catolicismo implica la convicción de que la constitución jerárquica de la Iglesia es a la vez colegial y primacial [1]. El primado es el órgano ministerial que expresa y realiza esa unidad de las iglesias y de los obispos. En ese ministerio, como veremos, se conjugan la unidad y la apostolicidad como servicio a la catolicidad.

1. La problematicidad del ministerio universal de unidad

El ministerio máximo de unidad ha de asumir la paradoja histórica de ser uno de los motivos más importantes de la división entre las iglesias. Los mismos Papas reiteradamente lo reconocen, aceptan lo que en ellos puede haber de responsabilidad e incluso solicitan perdón [2]. Señalemos las objeciones más fuertes y constantes lanzadas contra el ejercicio del primado:

[1] Así se expresa Juan Pablo II en *Pastor Bonus* 2, AAS 80 (1988) 842.

[2] Ya León XIII en *Praeclara gratulationis* (20-6-1894), en AAS 26 (1893-94) 707, y más recientemente Juan Pablo II en UUS 88; cf. D. VALENTINI, «Il papato e i dialoghi ecumenici», en *Il nuovo popolo di Dio in cammino* (LAS, Roma 1984) 123-165.

a) a través de la historia ha adoptado formas autoritarias, bajo la obsesión de alcanzar el dominio único y exclusivo, se ha entendido como superioridad y gobierno sobre los otros, promoviendo un monolitismo que anulaba la diversidad y la peculiaridad de otras tradiciones,

b) ha concentrado en un ministerio todo el poder y responsabilidad en vez de situarse en el seno íntimo de la comunión de las iglesias y de insertarse en la unanimidad de las grandes sedes patriarcales,

c) las pretensiones acerca de su propia identidad han sido desmesuradas se ha considerado perfecto y por ello reclamaba cambio y conversión a los otros, como si él estuviera exento, olvidando por tanto las debilidades de todo ministerio humano,

d) se atribuye la potestad de ser principio y fundamento de unidad y de verdad, lo cual sólo corresponde a Jesucristo y a la Palabra de Dios,

e) olvida que los apóstoles son los únicos que pueden situarse ante o frente a las comunidades como instancia previa de verdad, pues tal función no es transmisible a ningún sucesor,

f) sus apelaciones al servicio de unidad que realiza resultan vacias y falsas de hecho las iglesias a las que pretende unir se encuentran separadas, y con su actitud actual ratifica ese fracaso histórico, pues se muestra incapaz para integrar en la comunión el pasado historico, es decir, las tradiciones separadas,

g) ha anulado el sistema conciliar y sinodal de la Iglesia antigua privilegiando una estructura jerarquica y piramidal que de hecho convertia la Iglesia en una monarquia

El pesado lastre de estos juicios no anula sin embargo la añoranza de un ministerio de unidad que supere la división entre las iglesias La nostalgia de este ministerio de unidad a nivel universal se expresa en las grandes confesiones cristianas no catolicas

a) Desde el punto de vista ortodoxo, el patriarca de Constantinopla llegaba a reconocer que Roma es «primera en honor y en orden en el organismo de las iglesias» [3]

b) La primera autoridad anglicana llegaba a reconocer en Roma la «necesidad de un centro personal de unidad para la Iglesia Universal , ¿no deberían todos los cristianos reconsiderar el género de primacía que el obispo de Roma ha ejercido en la Iglesia primitiva, una "presidencia en la caridad" para el bien de la unidad de las iglesias?» [4]

[3] Cf en el *Tomos Agapis* ed cit, 413

[4] Estas palabras de R Runcie pueden verse en DocCath 86 (1989) 938-939

c) Los mismos luteranos no excluyen el papado como signo visible de unidad en la medida en que este sometido y subordinado al primado del evangelio y asuma una reestructuracion practica, pues el «oficio petrino del obispo de Roma» puede servir a la unidad de la Iglesia a nivel universal [5]

Las formulaciones señaladas no dejan percibir con claridad si lo que se venía rechazando era el modo de ejercicio del primado o el alcance de un ministerio universal de unidad Es evidente, a pesar de todo, que los deseos expresados dejan sin resolver cuestiones decisivas ¿consideran el ministerio petrino como una estructura de derecho humano o como perteneciente a la constitución de la Iglesia?, ¿es algo bueno y conveniente para la Iglesia o realmente necesario?, ¿qué implicaría en su ejercicio concreto un ministerio universal de unidad? En cualquier caso las expectativas expresadas obligan a la Iglesia Catolica a intentar que lo que ha venido siendo un carisma particular suyo llegue a convertirse en un bien común de todos los cristianos en el seno de una plena comunión ¿Podrá repensar la Iglesia Católica una evolución que ha experimentado en solitario?, ¿podrá mostrar que posee el ministerio de unidad del que los otros sienten necesidad?, ¿puede equilibrar el peso de siglos de soledad con lo que los otros le dicen?, ¿puede percibir el susurro del Espíritu en lo que los otros le están diciendo? [6] Reflexiones semejantes brotan de la Conferencia Mundial de Fe y Constitución [7] y del mismo Juan Pablo II [8]

Objeciones y reticencias semejantes, y deseos equivalentes, se han podido generar en el mundo católico En determinados ambientes y ocasiones se ha producido un «afecto antirromano» por las tendencias centralizadoras y por la lectura maximalista que ha hecho

[5] Pueden verse el n 66 de *El evangelio y la Iglesia* y el n 73 de *El ministerio espiritual en la Iglesia* documentos surgidos del dialogo luterano-catolico (EO I,286 y 386)

[6] J M R TILLARD, *Le ministere d unite* Ist 40 (1995) 202-205

[7] En la conferencia de Fe y Constitucion en Santiago de Compostela en agosto de 1993 bajo el lema «Hacia la koinonia en la fe, en la vida y en el testimonio» se puede leer en la relacion de la segunda seccion «Confesar una sola fe para la gloria de Dios» n 28 «La relacion entre la responsabilidad personal, colegial y sinodal referente a la enseñanza y la unidad de la Iglesia es de fundamental importancia tambien para las estructuras eclesiales a nivel universal Hoy los dialogos ecumenicos pueden afrontar otra vez mas el tema de un servicio a la unidad universal de la Iglesia sobre la base de la verdad del evangelio Tal servicio deberia ser llevado adelante de modo pastoral, es decir, presidiendo en el amor», precisamente como presidencia de la comunion de las iglesias (n 29) Por ello recomienda un nuevo estudio sobre la cuestion de un ministerio universal de la unidad cristiana Cf Il Regno-Documenti 17 (1993) 549-550

[8] UUS 88ss

del Papa algo más que un Papa, especialmente en su relectura ultramontana [9]. Desde otro punto de vista, la situación actual ha hecho de la Iglesia Católica una Iglesia auténticamente mundial. La diversidad de iglesias puede provocar tendencias más variadas y plurales, lo que hace más difícil el ministerio de unidad, ya que sus intervenciones pueden suscitar sospechas o reticencias; los particularismos nacionalistas o el aislamiento cultural no son peligros irreales. En tales circunstancias el ministerio petrino debe cumplir sus funciones «ayudando a las iglesias a escucharse unas a otras, a crecer en el amor y la unidad, esforzándose todas juntas hacia la plenitud de la vida y del testimonio cristiano» [10].

2. El ministerio de Pedro en el Nuevo Testamento

El primado del obispo de Roma encuentra su fundamento en la prolongación del ministerio de Pedro, y desde las iglesias no católicas se concibe el ministerio universal de unidad conforme al ministerio de Pedro. Por ello resulta necesario arrancar de la figura histórica de Pedro y de las funciones que el Nuevo Testamento le atribuye.

La existencia de una función peculiar de Pedro en el Nuevo Testamento, de un «ministerio petrino», es reconocida actualmente de modo mayoritario [11], aunque broten posteriormente notables o insalvables diferencias en lo que respecta a su transmisión o a las formas que irá adoptando a través de los siglos. La valoración de este proceso no debe ser considerada desde los métodos críticos del análisis histórico, sino desde la hermenéutica histórica que capte la lógica y el sentido de los acontecimientos [12]. Esta lógica se desvela en una doble coordenada: apostólica en cuanto arranca de Pedro en el seno de la tradición y del testimonio concorde de los apóstoles, católica en cuanto va sirviendo a la universalidad creciente de la Iglesia que se extiende en el espacio. Por eso, aunque el Nuevo Testamento no ofrece un cuerpo acabado de doctrina, deja ver el germen de una convicción en desarrollo pero firmemente afianzada en la historia misma de Pedro. En ésta podemos distinguir tres momentos fundamentales.

[9] J. M. R. TILLARD, *El obispo de Roma*, ed.cit., 16ss, 33.

[10] Por analogía pueden servir estas palabras del documento del ARCIC *La autoridad en la Iglesia* I (1976) n.20, EO I,48.

[11] Cf. por ejemplo J. BLANK, *Vom Urchristentum zur Kirche* (Kösel, Munich 1982) 145.

[12] R. SCHATZ, o.c., 15 y 54.

A lo largo del ministerio de Jesús, Pedro desempeña un papel relevante. No fue el primero de los llamados para formar parte del grupo de los Doce, pero es el más citado (114 veces), es mencionado el primero en las listas (cf. Mt 10,2), su casa sirvió de punto de apoyo para la actividad desde Cafarnaum (Mc 1,29), es testigo privilegiado en eventos de importancia peculiar (Mc 5,2-43; 9,2-10; 13,3; 14,32-42) y actúa como portavoz del grupo (Mc 1,36; 10,28; 11,21, especialmente 8,27-30). Estos datos adquieren más relevancia dado que no se ocultan las deficiencias de Pedro, su abandono y negación cuando Jesús es hecho prisionero. Por ello resulta creíble el cambio de nombre (Mt 16,18) y su alcance simbólico: Simón pasa a ser Pedro/Cefas porque ofrece seguridad, cobijo, amparo en medio de las dificultades [13].

En los acontecimientos pascuales continúa y acentúa su protagonismo. Fue el primer destinatario de las apariciones (Lc 24,34; 1 Cor 15,5) y el primero que creyó plenamente. Pedro queda constituido como el primer testigo (Jn 20,3-10 presenta al discípulo amado retirándose para dejar la primacía a Pedro) y por ello como aglutinante de la reunificación de los Doce en Jerusalén. En aquellos momentos iniciales desempeña un papel singularmente activo: no sólo como portavoz del grupo (en momentos eclesiológicamente tan decisivos como Pentecostés: Hch 2,14ss), sino como promotor de la sustitución de Judas por Matías (Hch 1,15ss), como valedor de la eclesialidad de las comunidades samaritanas (8,14), como garante de la expansión de los inicios (9,32ss) y de la admisión de los gentiles (10,34-38).

Ya estos últimos datos dejan ver su papel en el mantenimiento de la unidad de una Iglesia en expansión, de la comunión entre iglesias diversas. El ejercicio de este ministerio encuentra un abanico de manifestaciones en el Nuevo Testamento: Hch 15 y Gál 2,9 lo presentan buscando un acuerdo entre la postura judaizante y la defensora de la admisión de los gentiles, legitimando con ello la armonía entre el pasado y el porvenir; el conflicto de Antioquía (Gál 2,11-14) permite dibujar el perfil de un Pedro que se sitúa en la vía media entre la posición más radical de Pablo y la de quienes se sentían más apegados a la herencia judía; los escritos que se le atribuyen (1-2 Pe) dejan ver la misma función de síntesis, ya que están dirigidos al ámbito de la misión paulina; Jn 21 indica que también las comunidades joaneas reconocen la función de Pedro, si bien conjuntamente con la defensa de la propia peculiaridad y de la propia espiritualidad, tal como se condensa en la figura del discípulo amado.

[13] *Kefas* designa grutas rocosas que ofrecen abrigo en lugares desiertos a gente pobre, a pastores, a peregrinos, sorprendidos por la noche o la tempestad.

La convergencia de estos tres niveles se concentra en toda su intensidad en Mt 16,17-19. Recoge una tradición particular, pero perfectamente compatible con otras tradiciones, ya que refleja una experiencia común en todas las iglesias: *a)* es la transición a la época postapostólica, y por ello aparece Pedro como el gran rabino, el gran intérprete de la ley, referencia ineludible en el proceso de transmisión y actualización de la tradición apostólica [14]; *b)* en una Iglesia atravesada por corrientes diversas Pedro es aquel que actúa como factor de integración, encuentro y mediación, como aquel al que todos pueden mirar encontrándose reconciliados en comunión [15].

Este texto denota una clara impronta aramea y refleja un contexto palestinense, lo que nos habla de una elaboración temprana. Desde el punto de vista de su carácter histórico refleja sin duda la intención de Jesús y una actitud clara y formal hacia la función de Pedro. No existen por ello argumentos decisivos en contra de la historicidad básica del hecho narrado, que se encuentra además en coherencia con otros datos de la tradición neotestamentaria:

a) el papel de Pedro en el Nuevo Testamento, tal como lo hemos dibujado, no se debe a sus cualidades personales o a su capacidad natural de liderazgo, sino a una disposición expresa de Cristo;

b) la atribución por Jesús del nombre de Cefas a Simón no ofrece dudas, porque acabaría sustituyendo al nombre originario tal como se constata en el conjunto de los escritos neotestamentarios;

c) este cambio de nombre encierra un alcance claro: no es equivalente a la designación «hijos del trueno» aplicada a Juan y Santiago, sino equiparable a lo sucedido con Abrahán, Sara y Jacob (Gén 17,5.15; 32,29): reciben un nombre de elección y de gracia que expresa la función que han de desempeñar en la historia de la salvación; ello adquiere mayor relieve desde la concepción semita que asociaba estrechamente el nombre a la esencia o naturaleza de las cosas;

d) aunque se pueda dudar de la expresión «mi iglesia», no se puede dudar de la realidad significada: el rebaño del que es el pastor, la comunidad mesiánica inaugurada en los Doce; esa referencia a la comunidad iniciada por Cristo resulta aún más fuerte dado que el pasaje se sitúa en el momento en que crece la oposición a su ministerio y por ello se hace más urgente la garantía de la continuidad de su obra;

[14] Sobre el contexto de Antioquía cf. R. Brown-J. P. Meier, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity* (Nueva York-Ramsey 1983) 11-86 (el estudio dedicado a Antioquía es de Meier).

[15] El término Iglesia en este contexto tiene una referencia universal, pero ello adquiere más relieve desde la encrucijada de tendencias que era la comunidad concreta de Antioquía.

e) si Simón es designado como roca y es declarado roca, se está destacando su función de dar solidez al edificio que se está construyendo y sobre el que se han de abatir temporales y adversidades;

f) las «llaves» que recibe se refieren a la autoridad de administración de una casa o de un territorio, al poder que recibe un lugarteniente para administrar las posesiones de su señor (cf. Is 22,19-22);

g) la expresión «atar y desatar», a la luz de los paralelos rabínicos, denota la autoridad en el orden de las determinaciones magisteriales, de la actividad de decisión y de legislación, de la capacidad para excluir de la comunidad o reintegrar en ella;

h) Pedro recibe por anticipado y personalmente la autoridad que igualmente será conferida a los otros miembros de los Doce (Mt 18,18; cf. Jn 20,23);

i) estas indicaciones del texto de Mt quedan confirmadas por Lc 22,31, cuya relevancia eclesiológica no debe ser minusvalorada: desde la misma preocupación por el porvenir de su obra mesiánica Jesús protegerá a los suyos mediante la fe y el ministerio de Pedro, que se enraízan en la voluntad del mismo Jesucristo.

Sobre este trasfondo de la función de Pedro en el Nuevo Testamento podemos perfilar el marco y el contenido del ministerio petrino desde sus orígenes: *a)* en él se expresa y sacramentaliza la garantía de la fidelidad de Dios: frente a todos los poderes destructores, en el servicio de Pedro Dios deja ver las huellas de su victoria en y por Cristo; *b)* la referencia a las llaves y al poder de atar y desatar denota un componente autoritativo: la autoridad de Jesús ni se pierde ni se diluye, sino que se prolonga en los diversos ministerios eclesiales; *c)* una dimensión escatológica se anticipa en el ministerio de Pedro en cuanto que queda constituido como encargado de la «administración» de la Iglesia hasta la Parusía; *d)* este ministerio es válido para todas las comunidades eclesiales, porque está encargado de confortar al resto de los hermanos en la fe (Lc 22,31-34; Jn 21,15-19).

Pedro, a pesar de sus prerrogativas, no debe ser considerado en soledad, aislado de los Doce o de las iglesias. Es el primero, no el único. Habla él, pero en medio de los otros, junto con ellos y en su nombre. Garantiza la unidad, pero no elimina las diferencias. Es la roca, pero los otros constituyen el fundamento (Ef 2,20).

3. El devenir histórico del ministerio petrino

Al contemplar el desarrollo del ministerio petrino hay que evitar el reduccionismo personalista, lo cual se logra situando la figura de Pedro vinculado a la iglesia de Roma y al testimonio que también Pablo selló en la capital del Imperio.

En la literatura antigua primitiva Pedro ocupa un papel preeminente [16]. Pero su función eclesial se hace más fuerte e intensa en la línea constante que vincula a Pedro y a Pablo unidos como apóstoles y mártires en el origen de la iglesia de Roma [17]. Ireneo nada sabe de un episcopado romano de Pedro. Es Lino el primero tras los fundadores. Lo propio de Pedro y Pablo es hacer de la iglesia romana lo que es: testigo de la fe apostólica, memorial de la grande y gloriosa confesión de fe [18]. Roma queda constituida como depositaria de una tradición privilegiada con la que hay que estar en comunión.

Junto a esto hay que reconocer igualmente una «epifanía del primado romano» [19]: en el seno de la comunión de iglesias, Roma vive de un modo especial la solicitud por el resto de las iglesias. Ya la primera carta de Clemente aparece como prototipo de todas las intervenciones romanas: se dirige a la comunidad de Corinto para restaurar la paz y la unidad [20], y se comporta con la normalidad y espontaneidad de quien espera ser atendido y obedecido, y de hecho lo consigue. En el año 170 lo reconoce y conmemora Dionisio de Corinto: «Desde el principio habéis tenido la costumbre de ayudar a todos los hermanos de modos diversos y habéis prestado ayuda a muchas comunidades en todas las ciudades» [21]. El conflicto acerca de la fecha de la Pascua mostró a la vez la conciencia de los obispos de Roma de una responsabilidad sobre la tradición universal, así como el recurso espontáneo a Roma por parte de obispos disconformes con la práctica oriental.

Ya en aquellos momentos no había ninguna iglesia que pudiera concurrir con Roma en peso, significado y reconocimiento. Ignacio de Antioquía lo indicaba ya en el saludo de su carta a los fieles de Roma, «iglesia que preside en la capital del territorio de los romanos; digna ella de Dios, digna de toda bienaventuranza, digna de alabanza, digna de alcanzar cuanto desee, digna de toda santidad y

16 Papías presenta a Marcos como intérprete de Pedro (HE III,39,15), existe una *Epistula Petri* (incorporada a las Pseudoclementinas), un *Evangelio de Pedro,* un *Apocalipsis de Pedro,* unos *Hechos de Pedro...* Clemente de Alejandría lo designa «el bienaventurado Pedro, el elegido, el preeminente, el primero de los discípulos» *(Quis dives salvetur* 21: PG 9,626).

17 La carta de Clemente a los Corintios 5,4 lo señala con claridad. También Ignacio, *Ad Rom* 4,3; más adelante Dionisio de Alejandría les atribuye la fundación de la iglesia de Roma y de Corinto (HE II,25,8); hacia el año 200 el presbítero Gayo designa el *tropaion* de Pedro y de Pablo como signo de «la victoria de esta iglesia que fundaron Pedro y Pablo» (HE *ib.;* BAC I,116).

18 AH III,3,1-2 (Sources chrétiennes 211,33).

19 P. BATTIFOL, *L'Église naissante,* ed.cit., 146.

20 La deposición de los presbíteros había generado tensiones que amenazaban fuertemente la unidad de la iglesia. Ello explica el tono y la teología de la carta, así como su exigencia: «someteos a vuestros presbíteros» (67,1).

21 HE IV,23 (BAC I,249).

que preside en la caridad». En los tres primeros siglos reinaba el acuerdo de hacer de la iglesia de Roma el criterio fundamental de pertenencia a la *communio ecclesiarum*, pues quien está en comunión con la iglesia de Roma está en comunión con la Iglesia Católica e inserto en la fidelidad apostólica [22].

La iglesia de Roma, sin dejar de ser diócesis concreta, fue desarrollando su responsabilidad universal y por ello participaba activamente en cuestiones de carácter general: frente a determinadas actitudes regionales que rompían la unidad general (como en el caso del arrianismo), ofreciéndose como instancia de apelación (según se expresó el concilio de Sardes), aportando ayuda en momentos de necesidad (como en la controversia nestoriana), prestando su reconocimiento a los concilios provinciales... De modo incipiente se insinúa la idea de que la referencia especial a la iglesia de Roma forma parte de la conciencia del resto de las iglesias. Si no se entiende en sentido jurídico, se puede hablar de primado según la expresión de san Ambrosio: «Primatum confessionis non honoris, primatum fidei non ordinis» [23].

El siglo V es testigo de una notable inflexión. Ya la primera decretal de Siricio como respuesta a una consulta de Himerio de Tarragona (año 385) rebasa el tono fraternal para acercarse al de autoridad imperial. Paulatinamente Roma y su obispo se reservan las designaciones *sedes apostolica* y *vicarius Petri*. La petrinidad de la sede y del obispo permite la reivindicación de una autoridad única [24]. La idea de sucesor de Pedro y la apelación a Mt 16 (que habían aflorado ya en Esteban en el siglo III [25]) se convierten en línea directriz del pensamiento de León I (440-461): «El bienaventurado apóstol Pedro no deja de presidir en su sede (de Roma)» [26] en la figura de su obispo. Con ello están sentadas las bases para la configuración ulterior del papado como dirección de toda la Iglesia y de Roma como cabeza de todas las iglesias.

Respecto a Oriente no se impondría sin embargo el mismo proceso. La tradición oriental había reconocido el papel peculiar de Roma. Ya hemos aludido a algunos ejemplos. Tanto el canon 6 de Nicea como el c.3 del concilio primero de Constantinopla habían

[22] L. HERTLING, *Communio. Che papato nell'antichità cristiana* (Roma 1961) 39. En esta clave se puede entender a Tertuliano, *De prascr* 36,1-4.

[23] *De incarn* IV,32 (PL 16,826).

[24] M. MACCARRONE, «"Sedes Apostolica"-"Vicarius Petri". La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma», en ID., *Romana Ecclesia-Cathedra Petri* (Roma 1991) I,1-101.

[25] Aunque no se conservan las palabras de Esteban, se pueden deducir por las palabras de la carta de Firmiliano de Cesarea, que se conserva entre las epístolas de Cipriano: 75,1.

[26] *Ser* 5 (PL 54,153).

reconocido la preeminencia y precedencia de la sede romana. Y ello en un período en que Roma aún no reclamaba de modo explícito todas sus pretensiones. En el terreno de la fe, Roma se había comprometido siempre de modo decidido por la ortodoxia. Así se lo reconocen los Padres reunidos en Calcedonia tras la lectura del Tomo de León: «Es la fe de los Padres, es la fe de los apóstoles. Pedro ha hablado por León». Es clara la conciencia por tanto de que Pedro confirma la fe de sus hermanos, haciéndose memoria viva en el Espíritu de la fe apostólica y centinela vivo en su custodia. La recepción por Roma de los concilios es considerada como elemento clave de su validez. Por eso era considerada igualmente como instancia última de apelación en momentos de especial gravedad.

Pero en Oriente no se admitirían del mismo modo las configuraciones occidentales del ministerio petrino. Las iglesias orientales no pondrían en el privilegio de Roma lo que ésta ponía en él. Se iba creando paulatinamente la encrucijada del desencuentro. Occidente iniciaría unos desarrollos que no irían acompañados por la comprensión de numerosas iglesias orientales. Tras la separación se acentuaría el desarrollo en solitario. Oriente quedará para siempre debatiéndose entre la nostalgia de una instancia última de apelación y de una garantía última de fidelidad a la tradición apostólica de un lado, y de otro lado empujado por el deseo de autonomía e independencia respecto a Occidente.

4. La consolidación del papado

Desvinculado del factor equilibrador de Oriente y urgido por los acontecimientos políticos de la época, en Occidente se debilitaron las estructuras conciliares y sinodales. El modo que tenía el Papa de comportarse como patriarca de Occidente se extrapoló con facilidad al conjunto de las iglesias. La idea de la *plenitudo potestatis* facilitó que se pudiera pensar que todo poder en la Iglesia derivaba de la cabeza romana. La preeminencia de Roma se iba expresando de modo cada vez más neto. La expresión *sede apostólica* se reservará a Roma. *Vicario de Cristo* irá sustituyendo a vicario de Pedro, que quedará reservado igualmente al obispo de Roma [27]. Pedro Damián lo denominará «obispo universal de todas las iglesias» [28].

Hubo un factor histórico que desempeñó un papel fundamental en la expresión del ministerio papal: el conflicto constante entre la autoridad suprema del Papa y la de los emperadores y reyes. Roma

[27] Claramente en Inocencio III (PL 214,292).
[28] *Opusc* 23,1 (PL 145,474).

actuó siempre como defensora de la libertad de la Iglesia, amenazada por las pretensiones totalitarias del poder secular. Tal ha sido una constante histórica. Y en esa dialéctica Roma ha optado siempre por la identidad eclesial.

Pero esta reivindicación fue realizada en ocasiones con categorías jurídicas que no permitieron que dieran todo su juego dimensiones más propiamente eclesiológicas como comunión, colegialidad, sacramentalidad, iglesia local de Roma. La *plenitudo potestatis* pudo por ello ser comprendida desde una óptica piramidal. El *Dictatus papae* de Gregorio VII expresa esta mentalidad [29]. Determinadas reacciones papalistas, como la de Egidio Romano, llegaron a excluir en el Papa toda posibilidad de error, pues pasaban fácilmente de la santidad del papado a la de la persona. Se le llegó a aplicar el axioma romano «Princeps solutus legibus» y por tanto a reconocer su inmunidad [30]. El cenit de este desarrollo se encuentra en la encíclica *Unam sanctam* de Bonifacio VIII (DS 875), urgido por las pretensiones desmesuradas del rey francés Felipe el Hermoso, que pretendía la humillación y el sometimiento del pontífice romano.

Tales expresiones por tanto ni deben ser absolutizadas ni deben ser comprendidas al margen de las situaciones históricas y de las amenazas reales contra la Iglesia. Tampoco se debe olvidar que la situación real de la vida de la Iglesia medieval era muy compleja, y que el poder estaba repartido en diversos niveles e instituciones. La estructura de las corporaciones y la articulación de la relación entre la cabeza y los miembros de tales corporaciones desembocarían precisamente en el conciliarismo de finales de la Edad Media.

Las tendencias papalistas estaban además contrapesadas por posturas más matizadas. La inmunidad del Papa apenas era sostenida por posturas minoritarias, pues era opinión común que pudiera acabar en la herejía. El carácter absoluto de las prerrogativas del Papa es por tanto una falsedad histórica. Hasta autores tan anticonciliaristas como Juan de Torquemada se negaban a dejar al Papa un cheque en blanco [31]. La dimensión colegial también se mantuvo en la doctrina teológica. Todavía en Trento, y hasta las vísperas del Vaticano I,

[29] PL 148,407-408.

[30] S. VACCA, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano* (Roma 1993). Hermann VON SCHILDESCHE en *Tractatus contra haereticos negantes inmunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae* es el primero que aplica el axioma romano. Graciano recoge esta idea junto con la excepción del papa hereje, pero no las armoniza (v.a. in c.9 q.3 y di 40 c.6).

[31] U. HORST, *Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliare Elemente in der Ekklesiologie des Johannes Torquemada:* FZThPh 19 (1972) 361-388.

se seguiría discutiendo la posibilidad de la participación de los obispos en el gobierno de la Iglesia en virtud de la consagración [32].

A lo largo de la época moderna la autoridad papal se fue fortaleciendo: su compromiso con la reforma de la Iglesia debió expresarse a través de medidas centralizadoras, se constituyen el tribunal de la Inquisición y Propaganda Fide con alcance universal, se establecen nunciaturas permanentes, se fija la liturgia general en sentido romano, la vinculación al Papa se convierte en signo de identidad confesional... Corrientes centrífugas y desintegradoras provocan como reacción la consolidación del poder papal. De un lado el poder estatal pretendía someter la institución eclesial a su control, aliándose con las tradiciones episcopalistas de sabor galicano [33]. De otro lado el liberalismo y el laicismo intentaban destruir o debilitar la autoridad o la presencia de la Iglesia, por lo que dirigen sus ataques fundamentalmente a Roma o al Papa. Es comprensible que brotara una comprensión ultramontana del cristianismo y del papado, cuya relevancia debía manifestarse en una doble dirección: en el ámbito eclesial, la autoridad debía concentrarse en el centro y organizarse de modo estrictamente jerárquico, pues en caso contrario se correría el riesgo del extravío y la disolución; respecto al mundo, el papado debía situarse como la autoridad necesaria para que el universo y la sociedad mantengan la cohesión frente a tantas fuerzas disolventes y disgregadoras.

Hay que observar sin embargo que en este proceso no fueron determinantes tan sólo los deseos centralizadores de Roma. La referencia al Papa era vista como una garantía de libertad en la Iglesia y de la Iglesia. Ya desde la lucha contra las investiduras la apelación a Roma había actuado como defensa de la propia independencia de las iglesias concretas. La comunión con Roma había evitado la regionalización de la Iglesia o su dependencia de nacionalismos políticos. La conciencia creyente se había identificado constantemente con el ministerio universal de la unidad, como lo prueba una constante histórica: cuando el papado se había visto más amenazado, sea por la desnaturalización propuesta por el conciliarismo (como se expresó de modo patente en Basilea), sea por la humillación que provocaron en ocasiones los señores temporales, es precisamente cuando había resurgido con mayor fuerza en base precisamente a la devoción del pueblo cristiano.

[32] G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa Universale* (Roma 1964).

[33] Sus raíces se remontan hasta la Pragmática Sanción de Bourges de 1438, que asumió decretos de reforma del concilio de Basilea, de modo especial los que iban contra las reservas romanas, y se prolongan en los cuatro artículos galicanos de 1682 (cf. su condena en DS 2281-2285).

5. La definición del primado en el Vaticano I

Esta larga historia desemboca en el Vaticano I. De un modo más directo el contexto está constituido por los peligros y amenazas que acabamos de exponer. Frente a los gérmenes disolventes de la circunstancia histórica y apoyados en la memoria de la tradición, los Padres conciliares definieron solemnemente el carácter primacial del ministerio petrino que habían ejercido los obispos de Roma:

> Enseñamos y declaramos que, según los testimonios del Evangelio, el primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal de Dios fue prometido y conferido inmediata y directamente al bienaventurado Pedro por Cristo Nuestro Señor. Porque sólo a Simón... se dirigió el Señor con estas solemnes palabras... Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... Y sólo a Simón Pedro confirió Jesús después de su resurrección la jurisdicción de pastor y rector supremo sobre todo su rebaño (DS 3053) [34].

A partir del testimonio evangélico referido a Pedro, se afirma su continuidad en el obispo de Roma:

> Lo que Cristo Señor... instituyó en el bienaventurado Apóstol Pedro... es preciso que dure eternamente por obra del mismo Señor en la Iglesia... Quienquiera suceda a Pedro en esta cátedra, ése, según la institución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la Iglesia universal (3056-3057).

De la definición del Vaticano I se derivan las siguientes convicciones de fe: *a)* el Papa es principio y fundamento visible de la unidad de la Iglesia [35]; *b)* Cristo otorgó a Pedro de modo directo e inmediato un primado verdadero y propio de jurisdicción; no es simplemente un primado de honor; *c)* este primado se prolonga perpetuamente en quien sucede a Pedro en su cátedra; *d)* el primado tiene potestad plena para apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal; *e)* esta potestad es ordinaria y episcopal; *f)* el ministerio del Papa no es por tanto un elemento ajeno a las iglesias, sino un momento interno de su pertenencia a la *communio ecclesiarum.*

Para evitar comprensiones maximalistas o unilaterales se debe precisar el sentido, alcance y contexto de las afirmaciones establecidas:

a) no se trata de una innovación ni de una mera delimitación de poderes ni de desgajar al Papa de la comunión eclesial, sino que su

[34] U. Betti, *La costituzione dommatica Pastor Aeternus del Concilio Vaticano I* (Roma 1961).

[35] J. Gomis Pomares, *El primado del Papa, fundamento, centro y principio de unidad de fe y de comunión en el concilio Vaticano I:* Burgense 21 (1980) 359-416.

primado es un servicio a la unidad de todo el Pueblo de Dios (DS 3050), conforme a la antigua y constante fe de la Iglesia (DS 3052) y en continuidad con la vocación de la iglesia de Roma (DS 3057-3060);

b) designar *episcopal* su jurisdicción no significa considerar al Papa como un «obispo de los obispos» que anulara de hecho la autoridad episcopal; antes bien, «la potestad del soberano pontífice es realmente de la misma especie que la de los obispos» [36], el primado en consecuencia debe entenderse en el interior mismo de la naturaleza del oficio episcopal como tal; ello no significa por tanto convertir al Papa en un soberano completamente absoluto que haga inútil la potestad de los obispos [37]; no obstante, hay que reconocer que en toda la Iglesia no ejerce un poder inferior al de los obispos;

c) al calificarla como *ordinaria* no quiere decirse que no lo sea la jurisdicción de los obispos o que pueda intervenir en cada momento en las diversas iglesias. «Si se multiplicara... y usara a diario de su potestad sin tener en cuenta al obispo... estaría empleando su potestad no *ad aedificationem sed ad destructionem*» [38]. Lo que se pretende dejar claro es que su potestad no es delegada por los obispos;

d) al ser *inmediata* no se debe concluir en la negación de las instancias intermedias o en la intromisión de una tercera persona entre cada obispo y su iglesia. Se trata más bien de precisar que no requiere el permiso de los obispos. No por ello es de carácter absoluto sin mayores matizaciones, sino que debe moverse dentro de los límites señalados por el derecho natural y por el derecho divino [39].

En el ejercicio concreto del primado, todo lo que hemos dicho indica que el Papa no puede permanecer como un observador distante de la vida de las iglesias, sino como el garante práctico de la unidad y de la comunión. No puede quedar reducido a ser centro puramente espiritual o simbólico de la unidad. El Papa puede por ello intervenir en cualquier iglesia para ejercer su tarea propia, que

[36] Mons. Zinelli, cf Mansi 52,1104

[37] Tal era la conclusión del canciller Bismarck «La jurisdicción episcopal es absorbida por la jurisdicción papal Los obispos no son más que los instrumentos del Papa, sus funcionarios sin responsabilidad propia» La respuesta de los obispos alemanes fue contundente «El Papa es obispo de Roma pero no de otra diócesis . Las decisiones del Concilio Vaticano no dan pie al mínimo pretexto para afirmar que, en virtud de ellas, el Papa se haya convertido en un soberano absoluto y, en virtud de su infalibilidad, en un soberano completamente absoluto, más que cualquier monarca absoluto del mundo» Pío IX confirmó la validez de estas palabras Cf O ROUSSEAU, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église, d'après d'importants documents de 1875* Ir 29 (1956) 121-150.

[38] ZINELLI, en Mansi 52,1105

[39] *Ib* 1108-1109.

no consiste en ejercer de obispo de tal iglesia, sino en actuar como pastor supremo que tiene la responsabilidad de la unidad y de la salud del conjunto.

La doctrina del Vaticano I contiene un aspecto de inconsumación. Su clausura imprevista provocó una focalización en el Papa que puede hacerlo aparecer como figura aislada, autónoma. El Vaticano II aportó el equilibrio previsto ya en 1870. Recibe íntegramente la doctrina del primado desde la convicción de su carácter definido y por ello irreversible, quitando así plausibilidad a las propuestas de releer el Vaticano I redimensionando su alcance. Pero al plantear la Iglesia desde la eclesiología de comunión y desde *la communio ecclesiarum,* el Papa, su ministerio y su misión, no pueden ser vistos en sí sino en el seno de una Iglesia-comunión, en el interior de la colegialidad. El hecho mismo de la celebración del Vaticano II disipó los temores de quienes veían bloqueado el dinamismo conciliar o los desarrollos colegiales [40]. La objetividad del ministerio petrino debe ser interpretada desde la voluntad de Cristo, desde la memoria histórica de la Iglesia y desde las circunstancias históricas.

6. El ministerio papal en la Iglesia

Resumiendo el sentido y alcance del ministerio del obispo de Roma en el seno de la *communio ecclesiarum,* podemos decir que, al ser ministerio de rango máximo, debe articular de modo más significativo la dimensión personal (la presidencia que ejerce un individuo concreto), la dimensión colegial (en cuanto se integra en la colaboración con otros ministerios) y la dimensión comunitaria (en cuanto se inserta en el dinamismo sinodal).

1. Debe considerarse doctrina de fe que su ministerio de presidencia, es decir, su potestad como sumo pontífice, deriva directamente de Cristo. Es otorgada por Dios a través de una vía no sacramental (tampoco por vía de delegación) «con la elección legítima, aceptada, junto con la consagración episcopal» [41]. No habla en nombre de los obispos como si fuera un órgano instituido por ellos, sino como expresión de la fe de la Iglesia. Por ello tanto el concilio ecuménico como el sínodo de los obispos cesan automáticamente con la muerte del Papa y tampoco los cardenales pueden, mientras la sede

[40] El Vaticano II evita conscientemente expresiones usadas con normalidad por el Vaticano I, como designar a Roma «sede apostólica» de un modo exclusivo, igualmente no habla del Papa como «principio perpetuo y fundamento visible» sino como «principio y fundamento perpetuo y visible» para dejar un mayor espacio al «principio y fundamento invisible» que es el Espíritu Santo

[41] Cf. CIC 332

esté vacante, tomar decisiones sobre cuestiones que competen al Sumo Pontífice.

2. Este ministerio lo posee el Papa en cuanto persona concreta. Pero no debe ser independizado de su condición de obispo de Roma. No se debe separar la sede del que la ocupa. Pues la apostolicidad peculiar de la iglesia de Roma, singular y por ello indiscutible, debe ser integrada en la función primacial. Es en cuanto obispo de Roma como el Papa es instituido en el ministerio universal de unidad [42]. Evidentemente no se debe equiparar en el nivel de la jurisdicción a los apóstoles Pedro y Pablo. Pero, como recuerda Juan Pablo II, en cuanto obispo de Roma el Papa debe asumir y heredar tanto la impronta de Pedro como la de Pablo [43]. Pues ése es el testimonio y el carisma de la iglesia de Roma: es ciertamente la romanidad la que permite encontrar allí de modo seguro la apostolicidad, pero es igualmente la apostolicidad la que llena de valor a la romanidad [44]. A la luz de lo dicho, resulta comprensible que entre los muchos títulos atribuidos al Papa [45] deben primar estos dos: sucesor de Pedro y obispo de Roma [46].

3. Al ser la autoridad máxima, debe expresar de un modo más patente la dimensión de servicio inherente a todo ministerio eclesial. En este caso ello viene exigido especialmente por ser un testimonio de humilde servicio a la comunión fraternal en amor y en verdad, fomentando los encuentros y contactos personales con el resto de las iglesias, de los ministerios y de los testigos [47].

4. El primado no puede aislarse o absolutizarse, sino reintegrarse continuamente en el seno del testimonio eclesial. Su ministerio ha de conjugarse con la aportación de otros testigos: el Bautista, María, Pablo, los Doce, el discípulo amado... y los que prolongan ese carisma y ese testimonio. El testimonio personal de la unidad queda enriquecido por la pluralidad de testimonios: la multitud se reduce a la unidad para no caer en confusión gracias al ministerio de Pedro,

[42] B Forte, *La Iglesia de la Trinidad,* ed cit, 258, 265

[43] Juan Pablo II lo explicita en UUS 90

[44] L M Dewailly, *Envoyés du Père, mission et apostolicité* (París 1960) 106

[45] M. Guerra, *Los nombres del Papa* (Burgos 1982)

[46] Las denominaciones del Papa fueron estudiadas por la CTI en su sesión de octubre de 1970 y «recomendó —casi por unanimidad— que se eviten ciertos títulos susceptibles de ser mal entendidos, como *Caput Ecclesiae, Vicarius Christi, Summus Pontifex,* y recomendó asimismo que se diga *Papa, Sanctus Pater, Episcopus Romanus, Succesor Petri, Supremus Ecclesiae Pastor*» Y Congar, *Títulos dados al Papa* Conc 108 (1975) 206. En un Discurso dirigido a la Curia Romana, centrado en temas ecuménicos, utiliza ante todo *obispo de Roma, ministerio petrino, sucesor de Pedro (Ins* VIII/1,1987-2000), cf también *ib* VII/1,606 y la primera respuesta en *Cruzando el umbral de la esperanza* (Barcelona 1994) 28ss

[47] El 1-6-1989 ése es el tono que utiliza en el encuentro ecuménico celebrado por Juan Pablo II en Oslo *(Ins* XII/1,1425)

pero si esa unidad no depende también de la multitud puede caer en la tiranía [48].

5. Personifica la unidad y la libertad de la Iglesia. En cuanto «reflejo personificado de la unidad de la Iglesia» [49] simboliza el hecho de que todos los obispos no son más que un solo episcopado, de que todas las eucaristías no son más que una sola eucaristía, de que todas las iglesias no son más que una sola Iglesia [50]. Expresa de un modo simbólico privilegiado la interpenetración entre Iglesia Católica e iglesias particulares. Por ello abre el espacio de libertad a todas las iglesias, rescatándolas de las tentaciones de someterse a intereses y criterios mundanos, políticos, sociales o culturales, y defendiéndolas de las pretensiones de tales fuerzas [51].

6. Dimensión martirológica del ministerio petrino: la unidad de la Iglesia no puede simbolizarse en una estructura anónima o impersonal, sino en una persona concreta, responsable y comprometida. En cuanto garante de la unidad y de la libertad de la Iglesia, su testimonio (y la confirmación en la fe respecto a sus hermanos) ha de llegar hasta la confrontación con el mundo, con los poderes y fuerzas que disuelven la solidez de la tradición apostólica [52]. Por ello en su persona singular siente la tensión constante entre el ministerio y el hombre, entre las pretensiones que exige la función que desempeña y las debilidades del hombre frágil y falible [53]. Por ello debe alimentar su función en la referencia al Cristo que lo llamó y a la multitud de testigos que lo acompañan en el seno de la Iglesia.

7. El Papa y el Colegio

Los obispos constituyen un colegio, y el primado, según hemos indicado, debe mostrar también una dimensión colegial. ¿Cómo entenderla de modo más concreto?, ¿cómo concebir la relación entre el primado y el colegio tanto a nivel teórico como en su ejercicio práctico?, ¿cómo se conjuga la «comunión jerárquica» con la colegialidad?

[48] H U von Balthasar, *El complejo antirromano* (Madrid 1980) 20-21

[49] J A Moehler, *L'unité* , ed cit , 220

[50] B Sesboue, *Pour une théologie oecuménique,* ed.cit , 141

[51] Este aspecto debe aplicarse directamente al ecumenismo y al diálogo con los no católicos, como muestra J A. Rodano, *The Ministry of Unity of the Bishop of Rome* Angel 73 (1996) 349-359

[52] J Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política,* ed.cit , 38ss, cita una frase del cardenal Pole muy significativa «El ministerio papal significa cruz, la más grande de las cruces»

[53] H U. von Balthasar, o.c., 20-21.

Hay que tener en cuenta que el Papa es obispo con los demás obispos, al igual que Pedro forma parte del grupo de los Doce [54]. El Papa por ello no debe ser considerado al margen del colegio o fuera de él. Del mismo modo, el colegio episcopal no puede ser considerado al margen o fuera del ministerio universal de la unidad [55]. LG, como hemos señalado, asume la doctrina del Vaticano I, si bien la sitúa en el contexto de la colegialidad y de la sacramentalidad de la consagración episcopal. Por eso el Vaticano II destaca el rango eclesiológico del episcopado y el alcance universal del colegio: los obispos son sucesores de los apóstoles y todos juntos constituyen el fundamento de la Iglesia universal (LG 19), se encuentran en la cumbre del ministerio (LG 21) y, como jefes de la Iglesia (LG 18), son verdaderos «vicarii et legati Christi» (LG 27). Estas afirmaciones no socavan la jurisdicción papal dado que la colegialidad es comunión jerárquica. La conjugación de aspectos la expresaba con normalidad san Jerónimo:

> ¿Dices que la Iglesia está edificada sobre Pedro? De acuerdo. Pero en otras partes se dice lo mismo de todos los apóstoles: todos reciben las llaves del Reino de los Cielos y todos aseguran por igual la solidez de la Iglesia. Y sin embargo uno solo es elegido como cabeza, para cerrar el camino a toda ocasión de discordia [56].

La afirmación de la autoridad papal no se debe hacer a costa de la autoridad de los obispos, conforme al principio establecido por el papa san Gregorio Magno y que es recogido también por la constitución «Pastor aeternus» del Vaticano I [57]:

> Yo no considero como un honor lo que yo sé que les quita su honor a mis hermanos. Mi honor es el honor de toda la Iglesia. Mi honor es el firme soporte de mis hermanos. Yo soy en verdad honrado cuando el honor propio de cada uno le es otorgado según le corresponde.

Si, por tanto, el ministerio del Papa no debe disminuir la autoridad de los obispos, y si el colegio es no una suma de individuos, sino una estructura que pertenece a la constitución esencial de la Iglesia, se plantea el interrogante siguiente: cuál es el sujeto último del poder en la Iglesia. La variedad de respuestas aportadas a este interrogante puede ser sintetizada en estas tres:

[54] LG 22 habla de «Pedro y los demás apóstoles» en sustitución del texto originario «Pedro y los otros apóstoles», para destacar más la pertenencia de Pedro al grupo apostólico.

[55] Pablo VI aprueba el Vaticano II «una cum venerabilibus patribus» como signo de colegialidad.

[56] *Adv. Iov.* I,26 (PL 23,247).

[57] DS 3061, que remite a la *Ep ad Eulogium Alexandrinum* 2,31 (PL 77,933).

a) La tesis monárquica considera al Papa, en cuanto vicario de Cristo, como el depositario único del poder supremo, que confiere en cada caso al colegio, haciéndolo así partícipe, cuando quiere, de su potestad. El ejercicio de la colegialidad, en consecuencia, deriva del Papa o es comunicado por él.

Esta concepción, sin embargo, no corresponde a los datos que ofrece la historia, especialmente la más antigua tradición de la Iglesia. Está por otro lado condicionada por una concepción jurídica del poder, que no da cuenta en modo suficiente ni de la base sacramental del episcopado ni de las implicaciones de la *communio ecclesiarum*.

b) La tesis más extendida defiende la existencia de dos sujetos inadecuadamente distintos: la potestad suprema es ejercida a veces por el Papa de modo personal y a veces por el colegio. Se reconocen dos sujetos, pero no se puede establecer entre ellos una distinción adecuada o estricta porque en ambos casos se incluye al jefe del colegio.

A nuestro juicio se trata sin embargo de una concepción extraña y artificial. Lo normal y lógico es reconocer la existencia de una única potestad suprema. Desde otro punto de vista no da razón del tipo de autoridad propio de la Iglesia y del vínculo sacramental que une al Papa con el episcopado. Este planteamiento podría llegar a formulaciones de carácter jurídico que simplifican excesivamente la dinámica de la eclesiología de comunión y de la dimensión colegial del primado: mientras que el colegio episcopal lo es gracias al Papa, éste lo es aun sin el colegio.

c) No existe más que un único sujeto de la potestad suprema, de carácter colegial, si bien puede ser ejercida de modos diversos (por el Papa personalmente o por el colegio, pero sin distinciones excesivas entre ambos). Si el Papa es cabeza de la Iglesia también en cuanto cabeza del colegio episcopal, cuando actúa lo hace siempre como jefe del colegio, como corporeización del cuerpo episcopal. Las acciones del Papa nunca se producirán a partir de un sujeto aislado, sino que ese sujeto es la cabeza del colegio y el centro de unidad de las iglesias. No se supone por tanto dependencia, delegación o mandato jurídico por parte de los obispos, sino la capacidad del Papa de personificar la colectividad y de expresarla cumplidamente. Al hablar de un único sujeto colegial estamos dando todo su valor al concilio ecuménico como expresión máxima de la autoridad en la Iglesia, sin olvidar que ello acontece siempre como comunión jerárquica.

8. Los modos de la acción colegial

A la luz especialmente de la NEP 4 hay que distinguir entre acciones de carácter estrictamente colegial y acciones que no lo son La acción colegial en sentido estricto se produce cuando actúa todo el colegio, junto con su cabeza, sobre toda la Iglesia Su máxima expresión es el concilio ecuménico (presidido, o al menos aceptado, por el Papa) Y se produce igualmente cuando los obispos, dispersos por el mundo, son llamados por el Papa a realizar junto con él un acto colegial, o al menos cuando él aprueba libremente la acción conjunta de todos los obispos dispersos por el mundo

Estas formas de colegialidad no admiten grados De ellas es sujeto todo el colegio, por tanto con y bajo Pedro Pero (a la luz de LG 22-23) existe otra forma de acción colegial que se puede denominar «afecto colegial», «unión colegial», «solicitud por todas las iglesias», que se produce en grados y modalidades diversas, como realizaciones parciales que son signo e instrumento del espíritu colegial Entre ellas se pueden mencionar el colegio de cardenales, el sínodo de los obispos, las conferencias episcopales, los viajes apostólicos, las visitas *ad limina* [58]

Su valoración eclesiológica debe ser muy matizada evitando alternativas empobrecedoras En una perspectiva canónica se puede afirmar que «no pueden ser deducidas directamente del principio teológico de la colegialidad, sino que son reguladas por el derecho eclesiástico» [59] Una delimitación rigurosa en esta dirección impide percibir en su coherencia la lógica que brota de la *communio ecclesiarum* y de la consagración episcopal [60]

Como ejemplo sintomático presentaremos brevemente el *sínodo de los obispos* [61] ChD 5 lo concibió como un consejo de obispos que realizara «la función de todo el episcopado católico» para prestar al Papa una ayuda en su ministerio primacial y para expresar la solicitud de los obispos por toda la Iglesia universal. El motu proprio *Apostolica sollicitudo* (15-9-1965) lo instituyó en ese espíritu Pero el CIC 342 suprimió la referencia a la función representativa del sínodo de los obispos De un lado carece de voto deliberativo Por

[58] Cf el Discurso de Juan Pablo II a la Curia romana el 28-6-1980 (*Ins* III/1,1878-1903)

[59] Así la *Relacion final* del Sinodo de 1985, c 4

[60] Al hablar de las Conferencias Episcopales indicabamos ya que viven de la logica de los concilios provinciales y que ocupan su espacio aunque no puedan identificarse con ellos

[61] J TOMKO (ed), *Il sinodo dei vescovi Natura Metodo Prospettive* (Vaticano 1985), especialmente las intervenciones de J RATZINGER y A ANTON

otro lado no hay precedentes de delegación entre obispos para que participen en el gobierno de la Iglesia.

Tanto la identidad teórica como el funcionamiento práctico están expuestos a interpretaciones discordantes

Desde el punto de vista teológico actúan dos polos en tensión de un lado parece que los obispos representan al episcopado y son «expresión particularmente fructuosa e instrumento de la colegialidad episcopal» [62], pero desde otro ángulo el sínodo parece agotar su función en el interior del proceso de formación de la voluntad soberana del Papa, que es el que en definitiva decide, de hecho el sínodo no se dirige al conjunto de la Iglesia con autoridad, como expresión del juicio del episcopado sobre los temas debatidos.

Desde el punto de vista práctico algunos autores critican su estrecha dependencia del Papa y las restricciones que ello implica, ya que no hacen más que aportar propuestas o sugerencias al Papa, esa praxis confirma que no es desarrollo efectivo de la colegialidad [63] Otros por el contrario consideran que es una vía nueva de comunicar el primado con las iglesias que se encuentra próxima a una acción estrictamente colegial y que de hecho ha significado una enorme aportación a la colegialidad vivida

Nacido efectivamente por iniciativa del primado, pero en el seno de una deliberación conciliar, el sínodo de los obispos no debe ser analizado desde criterios rígidamente jurídicos Este planteamiento es válido en la medida en que pretende evitar que el sínodo de obispos se sitúe como instancia reivindicativa frente al primado Pero no recibe de ahí su valor teológico Éste se lo da la comunión de las iglesias, la representatividad eclesial en el seno de la unidad católica. si realmente las iglesias locales se insertan en el proceso sinodal y si los obispos actúan como representantes de sus iglesias y de sus hermanos en el colegio, entonces las muchas lenguas de la Católica se harán presentes y harán resonar sus acentos en el ministerio universal de la unidad

[62] Así se expresa Juan Pablo II en la homilía de la consagración episcopal de J Tomko (15-9-1979), en *Ins* II/2,304

[63] G Alberigo, *Istituzioni per la comunione tra l Episcopato universale e il vescovo di Roma* CrSt 2 (1981) 244

CAPÍTULO XIII

EL SERVICIO A LA VERDAD: LA INFALIBILIDAD

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *La infalibilidad de la Iglesia* (Estela, Barcelona 1964); ATI, *Verità, Chiesa e Missione* (Mesaggero, Padua 1989); BETTI, U., *La costituzione dogmatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I* (Roma 1961); BURKHARD, J. J., *Sensus fidei: Theological Reflection Since Vatican II. 1965-1984:* Heythrop Journal 34 (1994) 41-59; ROUTHIER, G., *La réception d'un Concile* (París 1993); SALA, G., «Magisterio», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* III (Sígueme, Salamanca 1986) 366-379; SCHEFFCZYK, L., *Die Frage nach den Trägern der Unfehlbarkeit in ekklesiologischer Sicht:* Theologische Quartalschrift 142 (1962) 310-339; SESBOÜÉ, B., *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale:* NRT 103 (1971) 337-362; SULLIVAN, F. A., *Il magistero nella Chiesa Cattolica* (Citadella, Assissi 1986); THILS, G., *L'infaillibilité pontificale* (Gembloux 1969).

Los ministerios de la unidad y de la comunión, ordenados como garantía de la sucesión apostólica, forman parte de la constitución de la Iglesia. A la misma constitución pertenece igualmente la conservación de la verdad salvífica prolongada en la tradición apostólica. Por ello los ministerios de la unidad deben poseer una responsabilidad peculiar respecto a la salvaguardia de la verdad de que vive la Iglesia. Esa función ha sido expresada durante siglos como infalibilidad del Magisterio (del papa o del colegio episcopal, del concilio ecuménico o de la acción unánime de los obispos).

Pero por otro lado los ministros de la unidad no actúan al margen de la comunidad eclesial, sino en su seno. Además el conjunto de los fieles, responsables también de mantener la fidelidad a la tradición apostólica, deben ejercer su responsabilidad respecto a la misma verdad salvífica. Tradicionalmente se ha designado como *sensus fidelium* o infalibilidad *in credendo.*

Ambos aspectos deben ser tenidos en cuenta y conjugados en su complementariedad para evitar que el sentido de la infalibilidad sea comprendido de modo simplista. La armonización de esta bipolaridad resulta hoy especialmente necesaria para respetar las exigencias de la eclesiología de comunión y para mantener las pretensiones de la verdad en una mentalidad reticente a admitir conceptos como infalibilidad.

1. La infalibilidad en cuestión

Actualmente la infalibilidad es un término bajo acusación, objeto de sospechas y reticencias. Éstas responden a factores diversos y proceden de ámbitos distintos. Enumeraremos las objeciones más significativas, con las observaciones que consideramos necesarias para comprender de modo más adecuado la relación de la Iglesia con la verdad y el sentido y alcance de la infalibilidad.

1. Algunos historiadores han sostenido que la herejía ha precedido a la ortodoxia, que la diversidad de opiniones es anterior a la fijación de la doctrina verdadera. En el cristianismo primitivo se fueron desarrollando concepciones distintas según los contextos culturales sin ningún criterio vinculante de verdad. Gradualmente se fue imponiendo una doctrina como verdadera y auténtica. Esta postura vencedora se estableció como ortodoxia. Las demás quedaron marginadas como heréticas [1].

Esta teoría niega datos históricos incontrovertibles. Ante todo la evidencia de que los diversos escritos neotestamentarios se refieren a un personaje histórico concreto y común, pues sin este presupuesto difícilmente se hubiera producido semejante eclosión literaria. Precisamente por ello se puede entender la función de los apóstoles y el reconocimiento de su testimonio. Las confesiones de fe que se encuentran ya en los estratos antiguos de la tradición neotestamentaria están directamente vinculadas al acontecimiento histórico de Jesús y a la garantía del testimonio apostólico.

2. El ejercicio de la infalibilidad como fijación de doctrinas verdaderas y vinculantes da origen a la multiplicación de dogmas, y con ello a la transformación de la verdad en un cúmulo de verdades. De este modo se diluye la fuerza y el sentido de la verdad y su espacio queda ocupado por el juego intelectual de definiciones que se suceden y se superponen ocultando su unidad y coherencia.

La multiplicación de definiciones nunca ha sido considerada en sí misma como algo positivo, al menos por parte de los antiguos cristianos. Pero esta proliferación ha sido inevitable, como cicatrices que han ido dejando sobre el cuerpo de la verdad los errores de los cuales ha ido triunfando [2]. Las verdades han surgido de la reacción que la Iglesia hubo de ejercer como defensa de la verdad. Ésta es la que ha de ser encontrada siempre en la multiplicidad de verdades.

[1] W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934); como valoración de sus hipótesis y presupuestos cf. TH. A. ROBINSON, *The Bauer Thesis Examined* (Lewiston/Queenston 1988).

[2] L. BOUYER, o.c., 432.

Los dogmas son la vía por la que la verdad se abre camino en medio de los errores o negaciones que la alteran o mutilan.

3. Desde el punto de vista histórico se puede aducir contra la infalibilidad que no encuentra pruebas claras u obvias en la Escritura y en la tradición, que la fe explícita en ella no aparece hasta el siglo IX en lo que se refiere a los concilios ecuménicos y hasta el siglo XIII en lo referente al papa, que la infalibilidad del papa nunca ha sido materia de fe para los cristianos de la tradición oriental y que en Occidente ha sido muy contestada.

Pero, precisamente por razones históricas, se debe observar que tales doctrinas no pueden ser explicitadas hasta que los concilios ecuménicos y el papado han sido experimentados y desplegados en la vida de la Iglesia. Este desarrollo se ha mostrado saludable al ir resolviendo disputas doctrinales y salvaguardando la tradición apostólica. La Iglesia es por ello consciente de que tal proceso no puede haberse producido sin una asistencia especial del Espíritu Santo [3].

4. A veces se considera y se valora la historia de la Iglesia de modo inmisericorde, señalando como errores sus fallos e insuficiencias, y aduciendo de modo especial las equivocaciones en que han incurrido los papas incluso en cuestiones doctrinales [4].

Este tipo de planteamientos olvida las cautelas con las que hay que analizar el pasado cuando se utilizan los criterios del presente, realiza un salto indebido de las debilidades morales a los errores doctrinales y no tiene en cuenta el nivel exacto de la infalibilidad: a pesar de las ambigüedades del comportamiento de algunos papas en las controversias doctrinales de la época, no se puede demostrar ningún caso en que un papa haya definido solemnemente como dogma de fe una proposición incompatible con la verdad del evangelio.

5. Contra la pretensión de que algunas proposiciones posean el carácter de infalibilidad se aducen dos reservas: desde el punto de vista filosófico, que todos los enunciados son siempre imperfectos y limitados; desde el punto de vista teológico, que la verdad de que vive el pueblo de Dios no es de tipo intelectual sino que consiste en la adhesión personal a Jesucristo.

Estas críticas se mueven sobre presupuestos falsos: de un lado consideran que una proposición infalible ha de ser perfectamente adecuada y exacta, con lo cual se facilita la crítica pero a costa de traicionar la doctrina de la Iglesia al respecto; de otro lado no se puede acentuar de un modo tan unilateral la comprensión de la fe como adhesión personal que olvide que ésta, por la lógica encarnatoria de la revelación y por la complejidad antropológica del creyen-

[3] F. A. SULLIVAN, *Il Magistero nella Chiesa Cattolica* (Assissi 1986).

[4] Cf. sobre todo H. KUENG, *¿Infalibilidad? Una pregunta* (Madrid 1972).

te, debe expresarse también en el lenguaje y en el concepto, pues en caso contrario la fe quedaría reducida a un sentimiento vago e indeterminado.

6. La teoría de la infalibilidad supone una concepción fuerte tanto de la verdad como de la razón, lo cual genera actitudes totalitarias y violentas, rechazo y exclusión de los que piensan de otro modo e intolerancia respecto a los herejes. El dogma aparece como postura inhumana, atentatoria de la realidad y de la experiencia que se ofrece en perspectivas múltiples y heterogéneas. La razón y la verdad por ello deben hacerse conscientes de su debilidad [5].

No se puede negar que en ocasiones la pretensión de poseer la verdad de un modo absoluto y pleno ha conducido a la intolerancia y la violencia. Pero ello no debe conducir a conclusiones aventuradas y a extrapolaciones desmesuradas: identificar verdad con violencia o negar la posibilidad de un diálogo coherente de la razón con la realidad. Sería igualmente desmedido pensar que es la razón la única capaz de crear unión entre los hombres o que el señorío de lo heterogéneo o caótico garantiza la paz y la armonía.

7. Lutero pretendía liberar a la Escritura del Magisterio de la Iglesia para evitar que ésta apareciera superior a aquélla. Sólo la Escritura es soberana para interpretarse a sí misma. La Reforma ha heredado como una de sus convicciones básicas el carácter absoluto del evangelio frente al cual la Iglesia y el dogma quedan relativizados; no es cristiano pensar que la verdad de Dios queda depositada en sujetos sometidos a error ya que son finitos y falibles. La promesa y la fidelidad de Dios son en todo caso ofrecidas a la Iglesia entera, pero en la iglesia romana han quedado concentradas de un modo desmedido en el papa y los obispos.

La postura reformada no tiene en cuenta los datos y elementos que hemos señalado en los capítulos anteriores: el sentido de la tradición y del ministerio ordenado, la sucesión apostólica y la mediación de la Iglesia. Como ya señalábamos, el sentido y alcance de la sacramentalidad, es decir, el dinamismo encarnatorio de la gracia, es el punto principal de divergencia entre reformados y católicos.

8. Ante las posibles comprensiones exageradas de la infalibilidad se ha propuesto hablar de indefectibilidad. Con ello se piensa en una característica de la Iglesia menos pretenciosa que la infalibilidad: la Iglesia a través del tiempo permanece idéntica a sí misma como comunidad escatológica de salvación, basada en la fidelidad del Padre, en el evento del Hijo y en la fuerza del Espíritu; en medio de las angustias y tribulaciones de la historia la promesa de Dios le otorga una vinculación profunda al designio salvífico trinitario. Des-

[5] Cf. ATI, *Verità, Chiesa e missione* (Padua 1989).

de esta perspectiva se deja un mayor espacio para que la Iglesia pueda equivocarse, para que vaya adoptando posturas provisionales a la luz de las circunstancias, para que no se obceque en la posesión absoluta de la verdad. Comprendida en este sentido amplio, se puede integrar la aporía de que la Iglesia se encuentra en la verdad a pesar de sus errores y en medio de ellos, porque la verdad es la promesa de Dios y no una propiedad de la Iglesia.

La indefectibilidad sin embargo no puede excluir la permanencia de unas instituciones enraizadas en los orígenes, la duración de su constitución a través de los siglos, la conservación de la verdad que la hizo nacer. Aun teniendo en cuenta el carácter limitado de las proposiciones, la distancia entre el enunciado y lo que se intenta expresar, la relatividad de los trasfondos culturales, la referencia a la verdad que indica la infalibilidad debe ser un momento interno de la indefectibilidad. Difícilmente se podría hablar de una Iglesia indefectible como comunidad de salvación si errara en su servicio a la verdad salvífica y si engañara en su predicación o en su enseñanza [6].

2. **La Iglesia y la verdad**

El misterio salvífico se despliega porque «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4). Desde el punto de vista cristiano la verdad no debe plantearse desde una perspectiva lógica o formal, sino dentro de la economía salvífica, como desvelamiento de la intimidad del Dios que se revela para salvar. Ésa es la verdad de la que la Iglesia vive, de la que da testimonio y a la que debe servir.

El Padre envía al Hijo como testigo veraz (Ap 1,5) de su designio salvador; el Hijo envía a sus discípulos y apóstoles para que sean testigos de la verdad experimentada bajo la fuerza y la protección del Espíritu (Jn 20,21; Hch 1,8) en favor de todos los que creerán (Jn 17,20) y de todos los destinatarios de la evangelización (Hch 1,8; Mt 28,20); de ese testimonio de la verdad surgirá la Iglesia, que sólo podrá mantener su identidad y realizar su misión como «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15).

La verdad en último término corresponde sólo a Dios. La Iglesia sólo puede apelar a ella en cuanto que le ha sido otorgada y en cuanto le es garantizada por la presencia del Hijo y del Espíritu: el Hijo, que es la verdad (Jn 1,14; 14,6), permanecerá, según su promesa, en la misma Iglesia hasta el final de los tiempos (Mt 28,20); el Espíritu, que es la verdad (cf. Jn 14,17), permanecerá para siempre en medio

[6] Y. CONGAR, *Ministerios*, ed.cit., 147.

de los discípulos para conducirlos a la profundización del conocimiento y de la revelación recibidos (Jn 14,16.26; 16,13).

La Iglesia por ello no puede carecer de la convicción de ser el lugar de la verdad revelada: se propone al mundo como testigo del carácter absoluto de la llamada a la fe, dirigida por Dios al hombre, y como garante de la exigencia de que la fe sea conservada y transmitida en su integridad originaria. Por ello no puede carecer de una referencia permanente, constitutiva y vinculante a los acontecimientos fundantes. En la tradición recibida de los apóstoles hay elementos que no pueden ser falsificados (cf. 2 Cor 11,4; Gál 1,6; 2,5). En la continuidad en esa tradición está en juego por tanto la verdad de que vive la Iglesia (cf. DV 7-8).

Esa vinculación de la Iglesia con la verdad es propiedad de la Iglesia concreta, no de una Iglesia ideal de espíritus puros, sino del pueblo de Dios que vive y camina en la tierra. Es de esta Iglesia concreta, de hombres débiles y falibles, de la que se excluye la posibilidad de que quede privada de la gracia o de que caiga en un tipo de error que la sitúe en contradicción con el evangelio. Esa Iglesia empírica, en cuanto entroncada en la verdad, debe expresar en el lenguaje y en los conceptos humanos este testimonio del que vive y a cuya transmisión sirve. Y por ello debe caminar en la historia discerniendo entre la verdad y el error a la luz de la norma apostólica que ha recibido.

Desde un principio la Iglesia fue elaborando confesiones de fe, símbolos de fe que servían como signo de pertenencia, reglas de fe que sintetizaban los contenidos de fe con cierta extensión. A ellos se atribuía fuerza de verdad en cuanto expresaban la verdad vivida en la Iglesia. Los autores antiguos proclamaban con normalidad a la Iglesia como «lugar de la verdad» [7], como «receptáculo de la verdad» [8], y veían la necesidad de apelar al «canon eclesiástico» [9], a la «regla de la tradición» [10], a la «regula fidei, veritatis» [11]. La Iglesia desde un principio tuvo que ser una «Iglesia enseñante» ya que tenía que transmitir la verdad del evangelio formulándola al modo humano y defendiéndola de los errores.

Si en el seno de la Iglesia se dan debates y discusiones sobre la interpretación o el valor de la doctrina de Jesús, debe poseer un criterio cognoscitivo que sea comprensible por los medios de la razón humana. En su avance a través de los siglos es además consciente de

[7] AH III pref. (Sources chrétiennes 211,17-19).

[8] Así se expresa Melitón de Sardes en su *Homilía sobre la Pascua*, 40,277-280 (Sources chrétiennes 123,80).

[9] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom* VII,15 (PG 9,525).

[10] *Ib.* 1,1,5 (PG 8,706).

[11] AH I, 1,22,1 (Sources chrétiennes 264,309).

que en determinados momentos debe fijar su identidad, de modo que en tales formulaciones se vea reflejada hasta tal punto que nunca pueda olvidarlas o negarlas, porque ahí se encuentra ella misma como comunidad salvada. En tales formulaciones se da un componente convencional inevitable, pero al mismo tiempo un contenido de fe irrenunciable, el de la verdad salvífica, el del sentido y alcance de los acontecimientos salvadores.

Estos momentos son poco numerosos, y por ello la Iglesia misma ha establecido grados de obligatoriedad y de vinculación. Sabe igualmente que tales formulaciones pueden ser interpretadas unilateralmente, que son susceptibles de ulteriores profundizaciones y que pueden dejar en la penumbra otros aspectos centrales de la fe. Por ello cada afirmación debe ser considerada dentro del conjunto de la fe y del misterio cristiano, a la luz de la «jerarquía de verdades» (UR 11) y de la «jerarquía de los dogmas de la Iglesia» [12].

La verdad plena de la fe o del misterio divino no se manifestarán hasta el *eschaton*. Desde ese punto de vista la Iglesia comprende sus formulaciones de fe como una anticipación, como una expresión de la esperanza, especialmente como un acto de doxología y de alabanza, como un gesto de oración dirigido al Señor que viene, como una invocación de los peregrinos que renuncian a la pretensión de apropiarse de la contemporaneidad de Dios.

Esta actitud puede contrarrestar las acusaciones dirigidas a la Iglesia por sus pretensiones. A ello ha de contribuir sobre todo la permanente recuperación de la dimensión salvífica de la verdad que proclama la Iglesia: el don salvífico es más amplio que toda formulación, y por ello sigue ofreciéndose y abrazando incluso a quienes lo rechazan o lo simplifican; la verdad debe vivir de la fuerza de su propia inteligibilidad, de su ofrecimiento permanente, de su apertura como don que a nadie vuelve la espalda.

3. El sentido de fe de los fieles

La permanencia en la verdad ha sido prometida a toda la Iglesia. Toda afirmación de una infalibilidad personal no adquiere sentido más que sobre el trasfondo de la infalibilidad de la Iglesia en su conjunto. En los tiempos recientes el acento ha recaído en la infalibilidad del papa o en la función magisterial de los pastores, con lo que se oscureció ese dato previo. Pero todavía en el período postridentino y moderno es en el pueblo cristiano todo entero, en el conjunto de los fieles, en el que piensan en primer lugar los teólogos

[12] *Mysterium Ecclesiae* 4, AAS 64 (1973) 398.

(Melchor Cano, Roberto Belarmino, Gregorio de Valencia, Suárez) cuando tratan de la infalibilidad de la Iglesia. Aún en el siglo XIX actúan del mismo modo Scheeben, Franzelin y Newmann, que reconoció el valor imprescindible de la aportación del pueblo cristiano para salvar la ortodoxia durante las controversias arrianas postnicenas, cuando la gran mayoría de los obispos no supieron estar a la altura de las circunstancias. Los mismos Padres conciliares del Vaticano I consideraban evidente este tipo de infalibilidad.

Ha sido designada como infalibilidad *in credendo,* para distinguirla de la infalibilidad *in docendo,* propia de los pastores. La distinción de nivel no debe insinuar una alternativa o contraposición, ya que los pastores también son creyentes y los fieles bautizados no están privados de la función de enseñar. A veces se la ha calificado como infalibilidad pasiva, expresión que tampoco carece de ambigüedad: todo don recibido de Dios imprime su dinamismo en el sujeto, y por ello la permanencia en la verdad nunca puede ser actitud meramente receptiva sino participación vital del sujeto. Resulta más adecuado hablar del *sensus fidelium.*

El Vaticano II, en su tratamiento del Pueblo de Dios, lo explica con las siguientes palabras:

> El pueblo santo de Dios participa también del carácter profético de Cristo dando un testimonio vivo de Él, sobre todo con la vida de fe y amor, y ofreciendo a Dios un sacrificio de alabanza... La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (1 Jn 2,20 y 27) no puede equivocarse en la fe. Se manifiesta esta propiedad suya, tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo: cuando «desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos» muestran estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral. El Espíritu de la verdad suscita y sostiene ese sentido de la fe (LG 12).

La misma función es atribuida en la conservación de la tradición apostólica, que no queda reservada a los obispos:

> Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo, es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf. Lc 2,19-51), y cuando comprenden internamente los misterios que viven (DV 8).

Estas afirmaciones responden plenamente a la lógica eclesial. El testimonio de fe es comunitario. Es el «nosotros» de la Iglesia quien confiesa el credo. La función del magisterio de los pastores no puede acontecer más que en el seno de la comunión del pueblo creyente y como servicio a la ortodoxia del conjunto de los creyentes. El Vaticano I en este sentido proclamará que «el papa goza de aquella infalibilidad de que el Divino Redentor quiso que estuviese dotada su

Iglesia» (DS 3074). La afirmación de todo sujeto particular es insuficiente si no se inserta en el «nosotros» eclesial. La función magisterial de los pastores constituye el punto en el que la conciencia de fe de la Iglesia entera llega a captarse realmente y a expresarse autorizada y autoritativamente.

El *sensus fidei* supone una específica capacidad cognoscitiva que se da en el creyente entre el dinamismo objetivo de la fe y el dinamismo subjetivo, una misteriosa unidad entre el sujeto personal y el objeto de la fe. En virtud de ello se da un proceso de comprensión, de actualización y de manifestaciones de la fe, que va tomando cuerpo en diversas expresiones históricas (culto, devociones, arte, oraciones...).

Implica, hemos dicho, un componente cognoscitivo y la referencia a la objetividad de la fe. Por ello no se puede confundir el *sensus fidei* con cualquier tipo de sensiblería religiosa o con las posibles deformaciones supersticiosas del cristianismo, ni siquiera con realizaciones de verdaderos creyentes pero que no brotan directamente de la semilla de la fe.

Al hablar de conocimiento no nos referimos sin embargo a un nivel racional o conceptual. Se refiere más bien a una disposición subjetiva del creyente que le empuja activamente a una experiencia auténtica de la fe. Es evocada por términos como órgano, facultad, sensorio, sensibilidad, tacto, instinto, intuición, hábito, habilidad... pero siempre referidos al dato previo de la sumisión a la Palabra de Dios tal como ha sido comprendida y recibida en la Iglesia. Como protagonista actúa siempre el Espíritu Santo, que es el que hace posible la asimilación al misterio de Cristo, que ha sido designada como connaturalidad, congenialidad, armonía, sintonía, afinidad... [13].

El *sensus fidei* y su valor deben ser contemplados dentro de una eclesiología global a fin de evitar posibles comprensiones o utilizaciones sesgadas. Por ello no debe ser comprendido como la capacidad de intervención por parte de los laicos frente a los pastores; ello significaría atribuir un carácter absoluto al sentir común de los bautizados, como si fuese un criterio supremo yuxtapuesto o superpuesto al magisterio de los pastores; en realidad se trata del *sensus* de los fieles en una Iglesia que es comunión jerárquica. Tampoco debe reducirse a una comprensión meramente sincrónica, como si una consulta actual de los fieles bastara para expresar adecuadamente el *sen-*

[13] L. M. FERNANDEZ DE TROCONIZ, *«Sensus fidei»: lógica connatural de la existencia cristiana. Un estudio del recurso al «sensus fidei» en la teología católica de 1950 a 1970* (Vitoria 1976) 34ss; cf. D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede* (Brescia 1993) y D. WIEDERKEHR (ed.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes - Konkurrent oder Partner des Lehramtes* (Friburgo-Basilea-Viena 1994).

sus fidei; si el *sensus fidei* se refiere a la Iglesia entera, debe tenerse en cuenta la fe de la Iglesia de todos los tiempos, en la que debe resonar la voz de la tradición y la experiencia de todos los doctores y santos a través de los siglos.

4. El desarrollo de la idea de infalibilidad personal

Ya hemos indicado que una de las objeciones contra la infalibilidad radicaba en su tardía aparición en la literatura cristiana. Esta afirmación sin embargo debe ser matizada [14]. Una cosa es que la terminología y la formulación explícita hayan hecho su aparición en una fecha relativamente tardía, y otra cosa es que la convicción haya surgido de modo inopinado y sin contacto con la memoria histórica de la conciencia creyente. La perspectiva histórica hace ver que determinadas convicciones se van desarrollando y desplegando al ritmo de las circunstancias históricas, pero en armonía y coherencia con lo que venía siendo la praxis de la Iglesia. Pero precisamente por ello resulta difícil, como en el caso del primado, fijar el autor o el momento exacto de tal eflorescencia. Es la vida de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu, la que lo va exigiendo de modo paulatino pero gradual.

El carácter infalible, en cuanto irreformables y vinculantes, de los concilios afloró relativamente pronto en la conciencia eclesial. Los obispos, reunidos en concilio, como sabemos, eran considerados como órganos del Espíritu y jueces/testigos de la fe. Algunos concilios, como el de Nicea, se convirtieron en punto de referencia necesario, incluso parecían intocables e insuperables. Posteriormente se relativizó el «monopolio» de Nicea, pero el carácter de expresión máxima de la fe eclesial se amplió a otros concilios (que serían considerados como «ecuménicos»). Hasta el siglo IX sin embargo no se atribuyó explícitamente la infalibilidad a las decisiones de los concilios ecuménicos. Ello fue obra del obispo y monje Teodoro Abu Qurra, autor del primer tratado sistemático sobre los concilios, considerados por él de institución divina y no meramente eclesiástica.

La atribución de la infalibilidad personal al obispo de Roma siguió un proceso más lento. Sus raíces, sólidas y antiguas, no pueden ser otras que el carácter peculiar de la Iglesia de Roma. Ya desde el siglo III se toma la idea de Rom 1,8 para alabar la fidelidad de la

[14] Cf. el planteamiento de B. TIERNEY, *Origins of Papa Ifallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignity and Tradition in the Middle Ages* (Leiden 1972) y el de U. HORST, «Infallibilität und Geschichte. Ein Rückblick», en U. HORST (ed.), *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil* (Maguncia 1982) 214-256.

comunidad romana en la salvaguardia de la tradición apostólica. Ya en el siglo v Teodoreto de Ciro expresa su convicción en la pureza de la Iglesia romana, que nunca ha errado, que siempre ha estado libre de toda contaminación de herejía, «y en la cual nadie se ha sentado que haya pensado lo contrario, sino que guardó intacta la gracia del apóstol» [15].

A partir del siglo VI se extiende y profundiza la convicción de que la Iglesia de Roma nunca ha errado. Pero sin referirse a afirmaciones concretas y puntuales efecto de decisiones infalibles, sino a la conservación de la fe recibida o de la tradición petrina. Tampoco se piensa directamente en la persona del papa, pues es lugar común el reconocimiento de la posibilidad de un papa hereje.

Aun manteniendo esta posibilidad, los teólogos y decretistas de los siglos XII-XIV introducen una significativa inflexión: van acentuando progresivamente no sólo la conservación pasiva de la fe sino el papel activo del papa en el establecimiento y fijación de la fe eclesial. Tomás de Aquino y el concilio II de Lyon reconocen la autoridad del papa en la «editio symboli» [16], en la determinación de los dogmas de fe.

Pedro Juan Olivi a finales del siglo XIII utiliza el término *inerrabilis* aplicado al papa, si bien con el objetivo de garantizar el carácter irreformable de las decisiones de Nicolás III en 1279 a favor de sus tesis acerca de la pobreza. Desde el lado opuesto se apelaba a la *plenitudo potestatis* del papa, que no debería quedar coartada por decisiones de semejante carácter. En el siglo siguiente Guido Terreni introduce ya el término infalible en el título de su obra *Quaestio de Magisterio infallibili Romani Pontificis,* en la que defiende la autoridad del papa para determinar de modo definitivo cuestiones de fe que deben ser creídas por todos los cristianos con fe firme. Pero el tema queda estancado sin experimentar desarrollos ulteriores hasta un siglo más tarde.

Será la reacción anticonciliarista la que insistirá en el dato de que los concilios pueden equivocarse, como lo mostraba el caso de Basilea, por lo que no pueden constituir la seguridad última. Ésta sólo puede provenir del papa. Una decisión conciliar por tanto sólo debería ser aceptada de modo incondicionado cuando ha sido confirmada por el papa. En este contexto Antonio de Cannara es el primer jurista que defiende la tesis de que un papa hereje no puede ser sometido a juicio, con lo que rompe una larga tradición [17]. La tesis papalista

[15] *Ep* 116, en Sources chrétiennes 111,70.

[16] *STh* II-II q.1 a.10.

[17] Su obra, de 1443, lleva por título *De potestate pape supra concilium generale contra errores Basiliensium.*

seguirá abriéndose camino e influyendo en autores como Cayetano, Torquemada, Belarmino, Suárez, pero sin que ello anulara la pervivencia de la hipótesis del papa heretico, que en cuanto tal perdería automáticamente su ministerio [18] Antonino de Florencia en la primera mitad del siglo XV sostiene una distinción que intenta mediar entre extremos peligrosos el papa puede errar «en cuanto persona singular, actuando por su propia iniciativa», pero no «si recurre al consejo de la Iglesia universal y busca su ayuda»

5 La definición del Vaticano I

El concilio Vaticano I lleva a su pleno desarrollo y explicitud la infalibilidad del papa Ha sido sometido a críticas severas [19], pero los intereses de sus protagonistas, las limitaciones de su formulación o las unilateralidades de su valoración no pueden ser óbice para reconocerla como elemento sustancial de la fe de la Iglesia Católica, y como tal ha sido asumida y recibida por el Vaticano II

La toma de postura del Vaticano I no estuvo motivada por la arbitrariedad o la improvisación Respondía más bien a la lógica interna de la fe que encontró ocasión de explicitarse en las controversias y en las necesidades de la época

La definición conciliar depende, de un lado, de la coherencia de la fe Lo mismo que se afirma del gobierno en la Iglesia ha de valer para el servicio de la verdad si al papa se le reconoce la «suprema potestad del magisterio» (DS 3065), ello se debe a que es consecuencia lógica de su servicio a la unidad de la Iglesia, difícilmente podría cumplir su ministerio de unidad si su testimonio no estuviera radicado en la verdad, en el «carisma de la verdad y de la fe nunca deficiente»

La explicitación, por otro lado, estuvo motivada y hasta urgida por las insistentes reivindicaciones galicanas Ya en 1663 la Facultad de Teologia de París, respecto a los poderes del papa, estableció la siguiente tesis «La Facultad no recibe como doctrina o dogma que el Soberano Pontífice sea infalible, sin que intervenga consenti-

[18] R BAEUMER, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des fruhen 16 Jahrhunderts* (Munster 1971), y P V AIMONE, «Prima sedes a nemine iudicatur, Si papa a fide devius», en *Historia de la Iglesia y de las instituciones eclesiasticas* Homenaje a F Valls i Taberner, ed por J Pelaez (Barcelona 1989) 3993-4231

[19] En la linea de desacreditar el alcance del Vaticano I se mueven A B HASLER, *Pius IX (1846-1878) Papstliche Unfehlbarkeit und I Vatikanisches Konzil Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (Stuttgart 1977) y L M BERMEJO, *Towards Christian Reunion Vatican I Obstacles and Opportunities* (Anand, India, 1984)

miento de la Iglesia» La asamblea del clero galicano de 1682 se movía en la misma dirección «Aunque el papa tenga la parte principal en las cuestiones de fe y aunque sus decretos se refieran a todas las iglesias y a cada iglesia en particular, su juicio no es sin embargo irreformable a menos que intervenga el consentimiento de la Iglesia»

Este doble factor actuaba decisivamente en la conciencia eclesial Las polémicas o debates en el seno del concilio no significaban oposición a la infalibilidad Había ciertamente obispos opuestos a ella, pero la mayor parte de los miembros de la minoría reticentes a la definición estaban movidos por alcanzar una formulación adecuada que situase dicha definición en una relación justa con el conjunto de la Iglesia, con los obispos y con los concilios De hecho se evitó la formulación, pretendida por algunos, de convertir la infalibilidad del papa en un privilegio exclusivamente personal o aislado de la Iglesia Lo que se trataba de evitar, sin embargo, era que esa inserción en la Iglesia implicara la posibilidad de apelar al concilio contra el papa o de reclamar de modo jurídico el consentimiento de la Iglesia para legitimar las intervenciones del papa

Para evitar falsas interpretaciones y para acotar exactamente el alcance de la definicion se elaboró la siguiente formulación

> El Romano Pontifice, cuando habla ex cathedra, esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostolica una doctrina sobre la fe y las costumbres, debe ser sostenida por la Iglesia universal, por la asistencia divina goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definicion de la doctrina sobre la fe y las costumbres, y por tanto que las definiciones del Romano Pontifice son irreformables por si mismas y no por consentimiento de la Iglesia (DS 3074)

Para comprender el texto en su verdadero sentido y evitar comprensiones que alteren o deformen la intención conciliar conviene desarrollar algunas precisiones [20]

a) La infalibilidad del papa es la misma de la que está dotada la Iglesia entera, por tanto hay que mantener la conexion entre el carisma personal del papa y la infalibilidad única de la Iglesia El papa por ello no puede definir sino lo que es creído por la Iglesia y predicado por sus pastores No se dice por tanto «el papa es infalible» sino «goza de la infalibilidad de la Iglesia», cuya causa es siempre la asistencia del Espíritu Santo

[20] G THILS, *L infaillibilite pontificale sources conditions limites* (Gembloux 1968) 177ss

b) No se trata de una inspiración que sugiera verdades nuevas, sino de un carisma para defender la integridad del depósito poseído desde el principio, de una asistencia sobrenatural que de por sí es negativa, es decir, reducida al hecho de no equivocarse y de no equivocar a la Iglesia.

c) No es absoluta, pues ello corresponde sólo a Dios. Es comunicada, condicionada y limitada. Se refiere tan sólo a doctrinas que afectan a la fe o a las costumbres. No puede rebasar por ello ni el ámbito de la revelación ni el del derecho natural. Se requiere igualmente la buena conciencia del sujeto, el recurso a los medios ordinarios para conocer el problema en todos sus aspectos, la reflexión y la oración, el estudio y la información.

d) Las expresiones «por sí mismo», «no por el consentimiento de la Iglesia», pretenden evitar concepciones conciliaristas o galicanas, pero no se pueden entender como desvinculación del papa respecto a la Iglesia, como si estuviera al margen o por encima de la Iglesia o como si fueran irrelevantes las indicaciones del punto anterior.

e) No afecta a las opiniones del papa como persona o como doctor particular, sino a aquellas ocasiones en que habla ex cathedra, es decir, como persona pública. Por ello se trata de momentos muy limitados, acompañados de los requisitos de solemnidad y oficialidad que los hagan claramente identificables. Ha de constar por tanto la voluntad de establecer una definición emanada de su autoridad apostólica suprema.

f) El carácter irreformable se refiere a la sentencia definitiva, al juicio doctrinal sobre el que el papa compromete su autoridad suprema. No afecta por tanto a las frases que se dicen de paso, a lo que se menciona indirectamente o a los argumentos utilizados. En cuanto definitiva no debe, sin embargo, ser considerada perfecta o insuperable, sometida a una mera repetición pasiva o mecánica. Es susceptible siempre de una expresión más adecuada, amplia y profunda.

6. El Magisterio en la Iglesia

El Vaticano II asume y recoge la doctrina sobre la infalibilidad personal del Romano Pontífice insertándola en el seno de la comunión y de la colegialidad eclesial. El punto de partida queda situado en la Iglesia como sujeto histórico que ha sido creado por la Palabra de Dios entregada al Pueblo de Dios. La verdad es un don de Dios a su pueblo. En un segundo momento se puede hablar de quienes poseen carismas determinados para su conservación y transmisión.

LG 25 reafirma que en el papa, en cuanto «maestro supremo de la Iglesia universal... reside individualmente el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma». Y añade a continuación: «La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el Cuerpo episcopal cuando ejerce el magisterio supremo con el sucesor de Pedro». Esto acontece de modo claro «cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para toda la Iglesia los maestros y los jueces de la fe y de la moral». E igualmente incluso cuando, dispersos por el mundo pero en comunión con el papa, enseñan la fe de modo auténtico y enseñan una opinión como definitiva. Hay que advertir sin embargo que no basta la mera coincidencia en la doctrina o el hecho de que ésta sea largo tiempo enseñada o vivida, sino que se requiere la intención de proclamarla como definitiva [21].

Sobre este trasfondo adquieren toda su relevancia eclesiológica los dogmas de fe: son definiciones solemnes en las cuales el magisterio supremo (concilio ecuménico, papa), ejercitando su ministerio en el grado más alto por su solemnidad, pronuncia definitivamente que una verdad ha sido revelada de modo divino y que a partir de entonces constituye un articulo de la fe normativa de la fe católica [22]. En tales situaciones los portadores del magisterio prestan su voz a la tradición apostólica. Cuando actúa el papa individualmente es la boca por la que todo el cuerpo episcopal y el conjunto del pueblo de Dios se dicen a sí mismos la verdad.

La infalibilidad sin embargo se abre más allá del ámbito estricto de las definiciones solemnes. Por su constitución debe ser coextensiva con el depósito de la revelación que hace indefectible a la Iglesia. Sería falso, para delimitar el ámbito de la verdad, preguntarse si la cuestión en debate se encuentra dentro de las definiciones infalibles, como si en caso contrario estuviera expuesta a la libre discusión. No se debe confundir la cuestión de la infalibilidad con la cuestión de la verdad de una doctrina. Ésta puede imponerse al asentimiento de la comunidad eclesial aunque no haya sido definida de modo infalible [23].

Además del ejercicio extraordinario del magisterio por parte del papa y los obispos, puede darse un ejercicio ordinario, llamado también auténtico, que reclama la aceptación y obediencia de los creyentes. Este magisterio auténtico puede referirse de modo legítimo a temas que no pertenecen formalmente a la fe, que no son irreformables, pero que sin embargo se encuentran vinculados al contenido de

[21] A. ANTON, *Magisterio y teología: dos funciones complementarias en la Iglesia:* Seminarium 29 (1989) 351-382.

[22] F. A. SULLIVAN, o.c., 93.

[23] T. BERTONE, *À propos de la réception des Documents du Magistère et du désaccord public:* DocCat 2153 (2-2-1997) 108-112.

la revelación o son importantes para la vida cristiana. Admitir la intervención del magisterio sólo en situaciones extraordinarias situaría a los ministerios de la unidad en un dilema angustioso: o proclamar sólo palabras definitivas o mantener el silencio y dejarlo todo a la opinión particular. Pero ello implicaría consecuencias negativas para el juicio que deben elaborar los cristianos, pues quedarían privados de la luz de un magisterio auténtico. Dejar que ese espacio lo ocupen los especialistas en teología o en moral significaría someter a la inseguridad de la división de opiniones cuestiones claves para la existencia cristiana. El magisterio auténtico por tanto debe referirse a toda la amplitud de la vida y no puede sustraerse a su responsabilidad de valorar y de juzgar. Y ello precisamente debe ser así para que efectivamente pueda ser un ministerio pastoral.

No se puede pedir para cada palabra del papa o de los obispos que tenga pretensiones absolutas de verdad. Por eso se establecen grados diversos de adhesión. Pero ellos deben ser los encargados de fijar y garantizar la continuidad entre la enseñanza de los apóstoles y la conciencia actual de la Iglesia acerca de las cuestiones centrales de su existencia y comportamiento. En estos campos, aun antes de acceder al nivel de las definiciones infalibles, están en juego la unidad y la verdad. Y en ese ámbito hay que reconocer la aportación y la competencia exclusivas de los ministros de unidad, que ejercen en y a través del magisterio auténtico. Los creyentes confían en ese ministerio de la prudencia pastoral y lo acogen en virtud de la asistencia que el Espíritu otorga a los sucesores de los apóstoles.

7. **La recepción** [24]

Las iniciativas del magisterio en el ámbito de la verdad no pueden desconectarse del seno de la Iglesia ni del *sensus fidelium*, como hemos indicado. Pero ello afecta no sólo a los momentos previos a sus tomas de postura o a sus decisiones doctrinales, sino que se refiere también al proceso posterior a través del cual tales decisiones van penetrando en el cuerpo eclesial. Este proceso no es ni automático ni uniforme ni pasivo. En tal proceso se ve implicado de modo activo el conjunto de los miembros de la Iglesia.

[24] A. ANTÓN, *La «recepción» en la Iglesia y eclesiología:* (I) *Sus fundamentos teológicos y procesos teológicos en acción desde la epistemología teológica y eclesiología sistemática,* Greg 77 (1996) 57-96 y (II) *La «recepción» en la Iglesia y eclesiología,* Greg 77 (1996) 437-469; A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart,* ThPh 45 (1970) 321-352.

Este proceso es el que denominamos *recepción*. Se trata de un término que recientemente ha recobrado fuerza y actualidad pero que hunde sus raíces en la tradición más antigua de la vida eclesial. En una eclesiología dominada por una visión piramidal y clerical es normal que tal noción no desempeñara un papel relevante. Resulta comprensible que haya alcanzado mayor fuerza y significado dentro de una eclesiología de comunión, conciliar y sinodal, en la que todos los miembros y sujetos eclesiales alcanzan protagonismo y responsabilidad. Ya la comunidad de los primeros discípulos del Resucitado tenía conciencia viva de haber recibido el evangelio para comunicarlo a todos los hombres al ritmo que lo iban haciendo vida y experiencia propia. Esta convicción permaneció en lo referente a la recepción y transmisión de la tradición de los apóstoles. Lo mismo ha ido sucediendo en lo referente a las grandes decisiones doctrinales de los concilios. En ese dinamismo participan todos los bautizados conforme a su carisma o ministerio en la Iglesia. La recepción por ello pone de manifiesto la vitalidad y el dinamismo de la Iglesia. Ésta podría incluso ser definida como comunidad de recepción.

La recepción es un proceso complejo y lento a través del cual una comunidad cristiana, diferenciada y articulada, y diferente de las otras (en cuanto a nivel universal se da una comunión de iglesias) y con la asistencia del Espíritu Santo, reconoce como un bien para sí y acepta nuevas comprensiones del mensaje cristiano, contenido en la Escritura y en la tradición viva de la Iglesia, como elementos auténticos de la fe católica y apostólica. Objeto de la recepción es, en su sentido global, todo lo que la Iglesia «es y cree» (DV 8), y se expresa por mediación de la pluralidad de fieles en las instituciones eclesiales, en la práctica litúrgico-sacramental, la reflexión y la doctrina teológicas, el testimonio de la vida cristiana y de las experiencias espirituales... [25].

Este proceso se aplica a las concretas decisiones conciliares o dogmáticas en general. A través de este proceso el cuerpo eclesial va haciendo suya una determinación que él no se ha dado directamente, reconociendo en esa medida promulgada una regla que conviene a su vida. No es por ello simplemente un acto de obediencia, como sometimiento al precepto de un superior. Es más bien una aportación propia y original por la que en el acto de consentimiento se expresa la vida del cuerpo eclesial con sus recursos espirituales propios. Por esta vía se enriquece la catolicidad de la Iglesia sin romper la unidad apostólica.

La recepción no es elemento constitutivo de la calidad jurídica de la decisión. No recae sobre el aspecto formal del acto sino sobre su

[25] A. ANTÓN, a.c., 445-446.

contenido. No confiere por ello validez, sino que constata y atestigua que responde al bien de la Iglesia. En este sentido la recepción de un concilio se identifica con su eficacia. La no recepción no significa la proclamación de la falsedad de la decisión, sino que ésta no despierta ninguna energía vital y que por ello no contribuye de hecho a la edificación y a la catolicidad de la Iglesia [26].

[26] Y. CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques* (Cerf, París 1994) 261ss (que recoge un artículo sobre la recepción del año 1972).

CUARTA PARTE

CREO EN LA IGLESIA CATÓLICA

La Iglesia es católica en un doble sentido: *a)* en cuanto Cristo está presente en ella, y por tanto en ella subsiste la plenitud del Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza con la plenitud de los medios de salvación; *b)* en cuanto ha sido enviada por Cristo en misión a la totalidad del género humano [1].

A la luz de la catolicidad se condensa y se despliega el horizonte del designio de Dios en toda su amplitud e intensidad. La catolicidad hace a la Iglesia intrínsecamente dinámica, abierta, expansiva, comunicativa, integradora, desde la conciencia de fidelidad a su propia identidad. La catolicidad es por ello la perspectiva que mejor permite entender la misión de la Iglesia y sus exigencias en función de las circunstancias históricas y de las condiciones de sus destinatarios.

La catolicidad es también experiencia eclesial como sensación maravillosa que tienen los cristianos de vivir en la Iglesia que mantiene su unidad a pesar de existir en pueblos diversos y por ello con figuras distintas.

La catolicidad es la riqueza y el contenido de la unidad, da vida y cuerpo a la apostolicidad, ofrece espacio y amplitud a la santidad. Si se ha convertido en designación de la Iglesia, no debe ser entendida como opción de exclusividad, sino como voluntad de integración.

[1] CatIC 830-831

CAPÍTULO XIV

LA MISIÓN, DINAMISMO DE LA CATOLICIDAD

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Evangelisation* (Documenta Missionalia 9, Roma 1975); AA.VV., *La missione negli anni 2000. Seminario di ricerca del SEDOS* (EMI, Bolonia 1983); AA.VV., *La misionología hoy* (Verbo Divino, Estella 1987); BOSCH, D. J., *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1991); DULLES, A., *The Catholicity of the Church* (Clarendon Press, Oxford 1987); FLORISTÁN, C., *La evangelización tarea del cristiano* (Cristiandad, Madrid 1978); KERTELGE, K. (ed.), *Mission im Neuen Testament* (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1982); LÓPEZ GAY, J., «La misionología posconciliar», en *A los diez años del decreto «Ad Gentes»,* Estudios de Misionología, 1 (Burgos 1976) 15-54; RETIF, A., *Introduction à la doctrine pontificale des missions* (Seuil, París 1953); SANTOS, A., *Teología sistemática de la misión* (Verbo Divino, Estella 1991); SEUMOIS, A., *Théologie missionnaire,* 5 vols. (Roma 1973-1981).

En este capítulo comenzaremos presentando el sentido de la catolicidad, para mostrar cómo se encuentra enraizada en el aliento mismo del misterio del Dios trinitario, y cómo hace brotar de sí misma el compromiso misionero de la Iglesia. Éste se ha realizado de modos diversos a través de la historia, pero siempre como exigencia de la naturaleza misma de la Iglesia. En la actualidad, por las circunstancias históricas y por la autoconciencia eclesiológica, debe conjugar la perspectiva holística con la especificidad de la misión *ad gentes.* De este modo reflejará adecuadamente el papel que la Iglesia como *communio ecclesiarum* desempeña en el misterio de Dios.

1. El sentido de la catolicidad

Durante mucho tiempo la catolicidad ha sido objeto principalmente de un estudio de carácter apologético: la universalidad atestiguada por el gran número de fieles, la transcendencia respecto a los particularismos de la mayoría de las iglesias, la sorprendente continuidad y perduración a través del tiempo, muestran que la verdadera Iglesia se encuentra en la que se denomina *Católica.* Las dificultades de este argumento y el empobrecimiento en la comprensión de la catolicidad han provocado una concepción más teológica (trinitaria y cristológica) de la catolicidad, pues desde esa óptica será más capaz

de manifestar la esencia íntima de la Iglesia [1]. No se debe reducir la catolicidad a un universalismo numérico o geográfico: la catolicidad se encuentra en la esencia de la Iglesia antes de estar presente como extensión o amplitud. Su carácter cuantitativo puede resultar además profundamente ambiguo: la pequeña comunidad de Jerusalén era intrínsecamente católica a pesar de radicar en un solo lugar.

En la actualidad resulta particularmente importante establecer el significado auténtico de la catolicidad eclesial ya que se encuentra confrontada y desafiada en un concurrido «certamen de catolicidades» o de universalismos [2]: desde el interior del cristianismo otras numerosas confesiones reclaman para sí la pretensión católica; desde la cultura ambiente brotan continuamente «utopías seculares» que, apoyadas en la ciencia, la técnica, la razón o el desarrollo, pretenden ofrecer una explicación global a la existencia del hombre y del cosmos. Resulta arriesgado para la Iglesia interpretar su propia catolicidad desde la perspectiva de la universalidad o del universalismo, porque con ello desvirtuaría la intensidad de la plenitud de la que ella es sacramento [3].

La raíz última de la catolicidad es el misterio trinitario que, como hemos visto, pretende ofrecer la plenitud de la comunión divina al conjunto de la realidad creada, tanto humana como cósmica, respetándola en sus peculiaridades y diferencias. Plenitud del don ofrecido y amplitud de la invitación son constitutivos de la catolicidad. 1 Tim 2,4-5 sintetiza la intensidad católica de la voluntad originaria del Padre.

El Hijo enviado concretiza en la historia el designio del Padre en toda su profundidad y anchura: la encarnación, redención, resurrección y glorificación hacen presente en el mundo la plenitud donada por Dios. Él, en cuanto alfa y omega (Ap 1,8; 22,13), en cuanto primero y último (Ap 1,18; 21,6), en cuanto el que era y el que viene (Ap 1,4.8; 4,8), queda constituido como punto de referencia de la Iglesia en el despliegue del pléroma. Él ha hecho posible sobre todo la comunicación insuperable e irrebasable del Espíritu, que es a su vez el que va haciendo que cada uno se apropie las riquezas de Cristo, consiguiendo de este modo que todos y cada uno aporten su riqueza a la plenitud de la unidad multiforme.

En el espacio abierto por las misiones del Hijo y del Espíritu la Iglesia es ilimitadamente católica porque, en cuanto representante y mediadora de la plenitud del misterio divino, la ofrece a todos los

[1] Y. CONGAR, MysSal 500-501.

[2] H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales de la fe* (Madrid 1985) 7ss.

[3] E. BUENO, «Catolicidad frente a universalidad», en F. CHICA-S. PANIZZOLO-H. WAGNER, *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis* (PIEMME, Casale Monferrato 1997) 560-572.

hombres. Pero al mismo tiempo, por vivir en la historia, es deficitariamente católica: sufre la distancia y negativa de Israel que no reconoce su consumación en Cristo; padece la deformidad que en ella dejan sus pecados e infidelidades, sus cismas y herejías; constata la variedad de caminos por los que avanzan los hombres alejándose en sus obras y proyectos del designio salvífico de Dios. En esto que aún falta por conseguir, en las resistencias de la historia, se mueve la tensión de la catolicidad, la exigencia y la urgencia de su tarea y de su misión en este mundo.

En la concepción de la catolicidad de la Iglesia se deben tener en cuenta dos momentos: primeramente la donación previa de la plenitud; pero esta plenitud primigenia se convierte en donación ulterior y en exigencia, en principio de esperanza y de acción; la catolicidad es, desde esta perspectiva, la capacidad universalizadora e integradora de sus principios de unidad, que en último término están constituidos por la comunión trinitaria.

Desde estos presupuestos se puede entender el uso que el cristianismo primitivo hizo del término *católica* aplicado a la Iglesia, desde su primera aparición en las cartas de Ignacio de Antioquía: «Donde está el obispo está también la asamblea de los fieles, igual que la Iglesia católica está donde se encuentra Cristo Jesús» [4]. Aunque sea difícil y discutida su significación, la opinión mayoritaria reconoce la idea de plenitud, en el sentido de verdadera o auténtica, perfecta y ortodoxa, fiel a los orígenes que la hicieron nacer. En la misma línea se mueve el *Martirio de Policarpo,* tanto cuando se refiere a la «iglesia católica de Esmirna» [5] como cuando alude «a toda la Iglesia católica expandida por toda la tierra» [6]: más que la universalidad geográfica está presente la idea de «plenitud en la verdad» frente a los grupos sectarios que se han alejado de la conformidad con el evangelio. Con este contenido es comprensible que *católica* acabe designando a la verdadera Iglesia [7] o a la Iglesia sin más [8].

Ulteriormente el término *católica* denotaría de modo más directo la extensión, la universalidad geográfica y antropológica. San Agustín es exponente de este desarrollo, movido por la polémica antidonatista. Donato interpretaba la catolicidad como observancia integral de los preceptos y de los sacramentos de Cristo, como rasgo propio de una Iglesia de santos y perfectos. Frente a ello Agustín denuncia su carácter sectario y particularista, ya que está reducido a una sola

[4] IGNACIO DE ANTIOQUIA, *ad Esmirn* 8,2; cf. *Mart. Polic.* 16,2.
[5] XV, 1.
[6] VIII, 1.
[7] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Strom* VII, 17 (PG 9,548).
[8] TERTULIANO, *De praescr* 26,9 (PL 2,38) y 30,2 (PL 2,42).

región. La auténtica Iglesia católica está extendida en la tierra entera, como expresión de una fecundidad abundante [9].

Este uso apologético de la catolicidad no pierde sin embargo su conexión con el significado original, sino que se añade a él: la Iglesia es católica «porque es *universaliter perfecta*, porque no se ha degradado en nada y porque está difundida por toda la tierra» [10]. La extensión geográfica tiene valor en la medida en que responda a la difusión de toda la verdad salvífica y a todos los pueblos. La catolicidad incluye la referencia simbólica a la Iglesia de Pentecostés. Y desde esta óptica la catolicidad implica también la comunión de iglesias que heredó el aliento de Pentecostés. La Iglesia que habla todas las lenguas y que mantiene la comunión estando en todas las naciones es la que realiza la catolicidad, la consecución del pléroma.

La noción de catolicidad se enriquece de este modo al ampliar sus perspectivas. San Cirilo de Jerusalén lo sintetiza admirablemente: «La Iglesia es llamada católica porque existe en el mundo entero... porque enseña de modo universal y sin desfallecimiento todas las doctrinas que los hombres necesitan conocer... porque somete a la verdadera religión a todo el género humano... porque cuida y cura universalmente toda suerte de pecados... porque posee toda especie de virtudes... porque convoca y reúne a todos los hombres... Cuando la Iglesia única que estaba en Judea fue rechazada, las iglesias de Cristo se han multiplicado por toda la tierra» [11]. La *Católica* vive la paradoja de tener su centro por doquier, allí donde se celebra la eucaristía. Pero a pesar de ello constituye un todo orgánico, es la cohesión de elementos diversos que viven de un centro que los reconduce a la unidad y la armonía... Más que en los números o la cantidad, la Iglesia vive paradójicamente su catolicidad en la vocación de congregar a todos los hombres descubriéndoles el misterio de su unidad rota, que debe ser restaurada [12]. Porque ha surgido de las misiones del Hijo y del Espíritu es por lo que la Iglesia anticipa y sirve a la catolicidad del misterio de la Trinidad.

2. La misión al servicio de la catolicidad

Como expresión espontánea de la catolicidad brota la misión universal de la Iglesia. Ésta, como veremos, se vive y se conceptualiza de modos diversos a través de los siglos. Pero en el núcleo de todas

[9] S. AGUSTÍN, *Contra Gaudentium* II, 2 (PL 43,73); *Ep* 93,7,23 (PL 33,333); *Enarr in Ps* 56,13 (PL 36,669); *De vera religione* 7,12 (PL 34,128).

[10] ID., *De Gen ad litteram* 1 (PL 34,221).

[11] S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat* 18,23-25 (PG 33,1044-1045).

[12] H. DE LUBAC, *Catolicismo* (Estela, Barcelona 1963) 36ss.

esas manifestaciones late la misma fuerza de una realidad que se impone: la Iglesia es misionera por su propia naturaleza (AG 2).

Desgraciadamente los avatares de la historia han provocado que la misionaridad de la Iglesia haya quedado reducida a un sector de su vida o de sus miembros; desde el punto de vista de la reflexión teológica ha sido encomendada a la misionología. Ello ha provocado un empobrecimiento en la doble dirección: la eclesiología perdía dinamismo, horizonte y perspectiva; la misionología perdía fuerza, exigencia, relieve. El reencuentro de la eclesiología y de la misionología es una de las exigencias más urgentes de la teología, y en la medida en que ya se ha iniciado el acercamiento constituye uno de los factores más alentadores de la actual experiencia eclesial y de los recientes planteamientos eclesiológicos. La figura de la Iglesia que va forjándose en nuestra situación histórica se alimentará cada vez más de esta novedad, que responde por otro lado a la más antigua y genuina tradición.

En este apartado presentaremos los presupuestos teológicos que justifican y legitiman esta evolución. Los presupuestos no añaden nada sustancialmente novedoso respecto a lo que ya hemos ido exponiendo en este manual. Pero parece imprescindible explicitar algunos aspectos e implicaciones que nos hagan comprender que la misión de la Iglesia no puede ser menos amplia que la mirada de Dios que se revela en la historia de la salvación.

1. El presupuesto básico es el horizonte universal de la historia de la salvación desde sus orígenes. La unidad originaria del designio del Dios creador resulta patente, más allá de las posteriores interpretaciones particularistas: el hombre, cada uno de los hombres y mujeres existentes, son imagen de Dios, y por ello llamados a un diálogo común y compartido; el paraíso es el lugar soñado por Dios para que en él todos los hombres vivieran en la felicidad de la inocencia; la pluralidad de los pueblos constituye una única familia ya que todos ellos proceden del único acto creador de Dios.

2. Este presupuesto radical queda expuesto en la historia real a una dialéctica que va a marcar el devenir de la humanidad y del cosmos:

a) de un lado se quiebra ese proyecto originario: el sufrimiento y la experiencia de irredención hacen que la felicidad sea un ideal a conseguir; la violencia que se introduce en las relaciones humanas genera odios y enfrentamientos; la dispersión de pueblos y la diferencia de lenguas atestiguan que la unidad humana se ha roto;

b) pero por otro lado Dios ratifica la validez de su pretensión original: promete un salvador para la restauración de la armonía global perdida, establece el arco iris para que recuerde que se mantiene

una alianza inquebrantable con el conjunto de la humanidad, llama a Abrahán para que sirva a la bendición de Dios sobre toda la raza humana...; Dios, a través de la dramática historia humana, apunta al sábado eterno y definitivo, al gozo de un jubileo inacabable, a la plenitud de una alegría que no conozca ni el llanto ni el dolor (Ap 21,1-5).

3. Para lograr tal objetivo que refleje la gloria de Dios se produce la elección de un pueblo, Israel, cuyo sacerdocio debe ser entendido como compromiso misionero: para que narre las acciones de Yahvé y dé testimonio de ellas (Sal 9,12; 96,3, 105,1), para que convoque a las naciones (Sal 66; 117,1), porque Yahvé es el rey de todas las gentes y quiere establecer su señorío en toda la tierra (Sal 22,29; 47,9; 96,10.13; 98,9). Toda elección (o vocación) es intrínsecamente envío, misión. Los profetas sin embargo debieron esforzarse continuamente en la defensa de esta mirada universal. El pueblo elegido puede caer en la tentación de cerrarse en sus privilegios olvidando la misión en favor de la humanidad entera. Por eso hará falta radicalizar la vocación y el envío (mediante la misión del Hijo) y refundar el pueblo o crear un pueblo distinto que asuma la responsabilidad de la tarea por cumplir (mediante la fundación de la Iglesia). Ése será el mensaje del Nuevo Testamento, que no puede ser comprendido al margen del horizonte y de la lógica que hemos presentado.

4. Jesús puede ser considerado como el misionero por antonomasia. A veces se ha cuestionado el dinamismo misionero del ministerio de Jesús porque lo analizaban desde las categorías posteriores. Su evangelio del Reino de Dios sin embargo es desde su raíz esencialmente misionero, porque lleva a su extremo la lógica del misterio que en él llegaba a su plenitud: devuelve la alegría que hace pasar de la desventura a la experiencia de la gracia que transforma al hombre; el Reino de Dios que predica y actualiza posee una dinámica que rompe todas las barreras y que rebasa las limitaciones que establecen los hombres; la lógica de la exclusión y del rechazo queda superada por la benevolencia y el amor que integra y acoge sin condiciones; llama a la conversión a su pueblo para que recupere su identidad originaria y se consagre a la misión para la que fue llamado; su valoración de la realidad y de los hombres no es recortada por los prejuicios nacionalistas sino que se remonta a la perspectiva abierta por el Dios creador que se dirige a todos los hombres sin distinciones; por eso se opone a la diferenciación que se venía estableciendo respecto a los gentiles y los samaritanos; a través del símbolo de los Doce establece el camino de un pueblo distinto que sirva adecuadamente a los planes de Dios; en medio del rechazo y de la persecu-

ción entrega la propia vida en favor de todos los hombres, incluidos los pecadores que le llevan a la cruz.

5. La Pascua (en cuanto acción escatológica del Padre, glorificación del Hijo crucificado y efusión del Espíritu Santo) expresa de modo ya insuperable el encuentro gratificante de Dios con la humanidad débil y frágil. La gloria del Resucitado se despliega sobre la realidad toda. Su señorío se extiende sobre toda la humanidad y el cosmos entero. El Espíritu actualiza y universaliza la oblación de Jesús y la generosidad del Padre. El Hijo, como Logos y Sabiduría, es preexistente y actor de la creación de todo lo que existe. La mirada universal del Padre queda marcada por la presencia del Hijo, que queda comprometido, en el Espíritu, en la tarea de hacer retornar todas las cosas a la unidad (1 Cor 15,28). El Cuerpo de Cristo, como sabemos, está llamado a un desarrollo progresivo en el que la Iglesia desempeña un papel imprescindible de mediación y de servicio. La Iglesia, en la medida en que vive de la lógica del acontecimiento global de Cristo, no puede no ser intrínsecamente misionera.

6. La Iglesia, en cuanto sirve a la tarea recapituladora de Cristo, deberá ir desarrollando un estilo propio de misión. Israel todavía se movía dentro de una misión centrípeta: los pueblos eran invitados a acudir a Sión, a acercarse a Israel. La Iglesia, precisamente por su fe cristológica, debía pasar a una misión centrífuga: desde Jerusalén debía desplegarse en todas las direcciones hasta los confines de la tierra (Hch 1,8). La acción del Espíritu en Pentecostés había abierto una amplitud enorme de caminos a recorrer. Y a lo largo del relato de Lucas se van repitiendo los diversos «pentecostés» que evitaban toda tendencia a la clausura o al anquilosamiento. Los primeros cristianos debieron reflexionar y debatir acerca de las condiciones o modalidades de su misión, pero el aguijón del Espíritu los empujaba continuamente a pasar a los otros, a cruzar las diversas orillas, a sembrar la semilla de nuevas iglesias, a ir en todas las direcciones llenándolo todo del evangelio de Cristo (cf. Rom 15,19-20). Por medio de esa actividad eran conscientes de hacer avanzar el plan de Dios; como indica AG 9, «es la manifestación, epifanía y realización del plan de Dios en el mundo y en su historia, en la que Dios, por medio de la misión, realiza abiertamente la historia de la salvación».

7. La autocomprensión de la Iglesia, es decir, las imágenes en las que se expresa su identidad, contienen todas ellas el mismo impulso misionero, de comunicación expansiva:

a) en cuanto Pueblo de Dios no puede cerrarse en un etnocentrismo egoísta, sino que debe solidarizarse con todos los pueblos de la tierra, significando entre ellos la unidad originaria e invitándolos a participar del mismo culto y del mismo designio; la Iglesia por

otro lado no se contrapone sin más a ellos, sino que se ve llamada a nacer entre todos los pueblos;

b) en cuanto Cuerpo de Cristo se ve referida a la realidad toda para que el pléroma pueda realizarse incorporando las riquezas que adornan la creación, transfiguradas en Cristo;

c) en cuanto templo del Espíritu y espacio que éste se abre entre los hombres, debe seguir el dinamismo de Pentecostés y al mismo tiempo constituirse como templo de puertas abiertas para reconocer y acoger las huellas de la acción del Espíritu por doquier;

d) en cuanto comunión es invitación permanente a participar de ella, es comunicación continua, especialmente por la cercanía a las tragedias y divisiones de los hombres, que sólo podrán ser superadas en el seno de la comunión trinitaria; mediante este dinamismo irá desplegando el significado de su sacramentalidad.

8. La teología de la iglesia particular nos permitió descubrir que cada iglesia particular va naciendo precisamente del dinamismo misionero de la Iglesia que arrancó de Jerusalén, porque brota del envío de misioneros que anuncian el kerygma; el proceso de eclesiogénesis, el enraizamiento de cada comunidad eclesial en el suelo cultural de un pueblo, es una contribución al desarrollo del Cuerpo de Cristo y al enriquecimiento del pléroma; a su vez cada iglesia, que brota de una previa iniciativa evangelizadora, debe abrirse a la misma dinámica evangelizadora, según el ejemplo prototípico que nos ofreció la iglesia de Antioquía [13].

3. De las misiones a la misión [14]

La vocación misionera de las primeras comunidades cristianas se desarrollaba de modo natural a partir de los datos y convicciones indicados. El mandato y envío de Jesús resucitado (Mt 28,16-20; Mc 16,15-18) no hacía más que explicitar lo que nacía de la propia vida y de la propia experiencia: si la fe vive de la alegría pascual ¿puede satisfacerse en sí misma sin invitar a los demás a participar en ella?, ¿puede no ser una comunidad abierta y acogedora? El carácter natural y obvio de este razonamiento hace inútil e innecesaria la justificación de ese dinamismo. Se pueden analizar y descubrir modos va-

[13] Una exposición más detallada de estos presupuestos se puede encontrar en E. BUENO, *Teología de la misión de la Iglesia* (Instituto Internacional de Teología a Distancia, Madrid 1998).

[14] Puede verse E. BUENO, *Figuras de la misión* (Inst. Internacional de Teología a Distancia, Madrid 1997), que presenta el devenir de la configuración misionera de la Iglesia a través de los siglos para comprender de modo más adecuado el sentido de los cambios recientes y del paradigma emergente.

rios de realizar la misión, pero en todos ellos resulta llamativa y sorprendente la permanencia de estos rasgos constantes.

Una vez rotos los marcos judíos, los primeros cristianos encontraron el Imperio romano y la cultura helenística. A partir de ese momento se produce el fascinante proceso de la cristianización de una cultura. Resultó favorecido por la unificación creada por la expansión romana y por el agotamiento de una cultura en estado de crisis. Pero fue potenciado sobre todo por la oferta de la novedad cristiana, por el testimonio de amor eficaz, por una corresponsabilidad efectivamente ejercida, por el protagonismo de múltiples iglesias que vivían en comunión. La misión sigue formando parte de la experiencia cotidiana, como una dimensión de la fe carente de problematización.

La irrupción masiva de los bárbaros exigió un ulterior y exitoso esfuerzo de evangelización. La Iglesia se convirtió en patria de los pueblos, en educadora de los bárbaros, en generadora de una civilización. Realizó un inmenso esfuerzo de adaptación y de tolerancia, pero a costa de admitir conversiones masivas, con escasa catequización, y confiriendo el bautismo previamente incluso a la conversión. Estaban con ello creadas las bases para la configuración de la cristiandad, en la que la Iglesia lo envolvía todo. Desaparecieron las orillas y las fronteras más allá de las cuales habría que crear nuevas iglesias. Los límites de la *societas christiana* no permitían descubrir más que a musulmanes y judíos, que eran considerados más como peligro que como destinatarios de la evangelización. Es comprensible por ello que los planteamientos misioneros ocuparan escasa relevancia en la Iglesia medieval.

A partir del siglo XVI se inicia una nueva época histórica, caracterizada especialmente, desde nuestro punto de vista, por la inmensa ampliación de horizontes geográficos. Los descubrimientos de nuevas tierras, nuevas culturas y nuevas costumbres suscitaron un nuevo proyecto evangelizador que provocó una gran expansión de la Iglesia Católica. La generosidad de sus protagonistas no puede ser borrada de la memoria de la Iglesia. Sus frutos innegables iban acompañados de adherencias ambiguas y de insuficiencias patentes: la vinculación con intereses coloniales y la dependencia del poder civil, la concepción de la salvación en referencia a la vida ultraterrena de un modo no siempre equilibrado, la unilateralidad con que se contempla la mediación de la Iglesia y por ello la necesidad del bautismo, la identificación de la Iglesia con el Reino de Dios, el transplante casi automático de la Iglesia europea y latina, la consiguiente dificultad para el surgimiento de iglesias locales radicadas en la cultura nativa, la reticencia a promover vocaciones entre los indígenas...

En este período se comienza a hablar de *misiones extranjeras* para designar las iniciativas evangelizadoras que estamos comentando. El término *misiones* deriva del cuarto voto de los jesuitas («voto de misiones»), por el que se mostraban disponibles a aceptar cualquier destino (misión) que el papa les encargara; en aquel momento se refiere a las acciones dirigidas también a cismáticos, herejes e incluso a católicos necesitados de una predicación extraordinaria; progresivamente se irían reduciendo exclusivamente a los paganos. El calificativo *extranjeras* designaba la distancia geográfica, el exotismo de los destinatarios, el carácter arriesgado o aventurero de la empresa.

Este conjunto de factores históricos determinó el modo clásico de concebir la misión, que perduraría durante siglos: las misiones eran sectores muy concretos en los que se experimentaba el cristianismo bajo una figura distinta de la autóctona; eran «misiones», no iglesias; los misioneros eran héroes o aventureros, supercristianos, que realizaban una vocación difícil y arriesgada a título individual o en cuanto miembros de una congregación religiosa, no directamente en cuanto enviados por sus iglesias de origen. La actividad misionera o las misiones ocupaban el primer plano en detrimento de la misión.

El esfuerzo misionero experimentaría un fuerte debilitamiento durante los siglos XVII-XVIII, pero rebrotaría con fuerza el siglo XIX. Renacen las vocaciones misioneras, se abre camino la animación misionera del pueblo de Dios, proliferan las congregaciones específicamente misioneras. En gran medida perduran los planteamientos anteriores, pero van apuntando fermentos renovadores: un mayor compromiso en la lucha contra la injusticia y en la defensa de la dignidad del hombre y especialmente de la mujer, la preocupación por encarnarse en las culturas nativas, la preocupación por favorecer el clero nativo y el florecimiento de iglesias locales... Las encíclicas misioneras del siglo XX recogen y prolongan estas nuevas perspectivas, que eclosionarán tras un lento proceso de maduración.

Desde finales del siglo XIX en el mundo protestante, y a lo largo de este siglo en el mundo católico, se va desarrollando la *misionología,* como tratado teológico dedicado a estudiar la actividad misionera de la Iglesia. Su objetivo es identificar sus rasgos específicos, sus agentes y su finalidad. Entre los católicos se configuran cuatro escuelas principales:

a) La *escuela de Münster,* encabezada por J. Schmidlin, arranca de un fundamento netamente cristológico, la responsabilidad recae sobre la jerarquía mientras que los destinatarios son objeto y no protagonistas, como finalidad establece la conversión del individuo

y la salvación de las almas, dentro de un planteamiento estrictamente religioso.

b) La *escuela de Lovaina,* promovida por P. Charles, adopta una óptica eclesiológica: la justificación de la actividad misionera es la plantación de la Iglesia, pues lo que constituye a una región en tierra de misión es la ausencia de la Iglesia, establecida con todos sus órganos; aun dominada por presupuestos societarios, supone un enriquecimiento: favorece el clero nativo, destaca la obligación misionera de todos los bautizados y reconoce el protagonismo de todos los que participan en la plantación de la Iglesia.

c) La *escuela española* (cuya figura emblemática es J. Zameza) comparte una visión estrictamente jerárquica y una valoración marcadamente negativa de la situación de los destinatarios; su valor procede del influjo paulino y agustiniano al situar la misión en el dinamismo expansivo y asimilador del Cuerpo de Cristo y del *Christus totus.*

d) La *escuela francesa,* representada en H. de Lubac y P. Glorieux, entiende la misión como búsqueda o aportación de la plenitud de vida en los destinatarios; ello evita el rigorismo en la valoración de los no cristianos, y permite buscar la raíz y motivación no en la situación negativa de los paganos sino en la identidad misma del cristianismo y de la Iglesia.

Estos planteamientos no consiguieron sin embargo introducirse en el corazón de la eclesiologia. Las misiones, en consecuencia, no pasaban de ser un sector marginal, aunque admirado, de la vida de la Iglesia. Éstos son los rasgos que las definen: *a)* designan acciones bien determinadas que se desarrollan en ámbitos territoriales lejanos habitados por paganos; *b)* había criterios claros para identificarlas: eran iglesias de vieja cristiandad las que misionaban en tierras extrañas; *c)* se seguía una vía unidireccional, ya que las iglesias antiguas eran las protagonistas sin que tuvieran nada que recibir de sus destinatarios; *d)* eran importantes los aspectos jurídicos, disciplinares y organizativos.

La serenidad de esta conceptualización quedaría alterada ante cuestiones como las siguientes: ¿qué tienen que ver estas actividades con la misión global y general de la Iglesia?, ¿no deberían ser consideradas las misiones como expresión de la esencia más profunda de la Iglesia? La tarea a conseguir por tanto consistía en repatriar las misiones en la misión: aquéllas podrían así adquirir mayor rango eclesiológico, y ésta recibiría concreción y riqueza de experiencia. Esta necesidad conducirá a un cambio de paradigma en la consideración de las (antiguas) misiones, y a su vez este nuevo paradigma conducirá a una reconfiguración diversa de la Iglesia Católica. La

urgencia de la tarea a realizar queda ratificada porque el mismo proceso se producía, si cabe con mayor fuerza y anticipación, en el ámbito ecuménico.

4. El nuevo paradigma

En primer lugar vamos a mencionar los cuatro factores más significativos que han producido una inflexión en la concepción clásica y han ampliado las perspectivas hasta el punto de dar origen a un paradigma distinto.

a) *La primacía de la misión sobre las misiones*

En el mundo ecuménico se había producido un giro muy revelador que podemos sintetizar en dos momentos. En 1961 en Nueva Delhi se acordó la integración del International Missionary Council (que venía coordinando iniciativas misioneras múltiples y dispersas) en el Consejo Mundial de las Iglesias, ya que no podían caminar separadas la acción misionera y la vida de la Iglesia, pues la Iglesia vive de y para la misión. La Conferencia misionera de Willingen (1952) había recordado que la misión de Dios es previa a la misión de la Iglesia; por ello la misión ha de ocupar el centro, no la Iglesia, no se da la misión para ampliar la Iglesia, sino que ésta existe para servir a aquélla. Se pasa así de una visión eclesiocéntrica de la misión a una visión misiocéntrica de la Iglesia.

Entre los católicos el Vaticano II asumió con claridad la nueva convicción, que ya conocemos: la Iglesia, situada en el interior del misterio de Dios, sirve a las misiones del Hijo y del Espíritu. Tal es la impostación de AG. Desde este presupuesto las misiones adquieren una mayor densidad teológica: son las acciones por las cuales, según las circunstancias, la Iglesia va cumpliendo lo que ya se ha iniciado en la Trinidad misma; las determinaciones jurídicas o geográficas son secundarias, lo decisivo es su inserción en el dinamismo de la Iglesia.

b) *Ampliación de los responsables de la misión*

Si la misión, así concebida, ocupa tan central papel en la vida de la Iglesia, debe recaer en todos los miembros de la Iglesia. Cada uno de ellos deberá descubrir la modalidad propia de su contribución al compromiso misionero. De este modo todos son sujetos y protagonistas de la misión universal.

Más radicalmente todavía, ha de ser cada comunidad eclesial la que, desde su lugar pero con mirada universal, se haga responsable de la misión. Cada comunidad eclesial por ello se ha de situar en estado de misión y se ha de estructurar desde y para la misión.

Las misiones han pasado a ser iglesias y por ello deben ser hechas partícipes de la responsabilidad misionera y reconocidas como partenaires de la misión compartida. Se debe superar por ello el dualismo entre iglesias que envían e iglesias que reciben, y simultáneamente se debe comprender la misión en clave bidireccional, pues unas y otras deben enriquecerse con los carismas de las demás.

c) *Los desplazamientos soteriológicos*

La acción misionera de la Iglesia se basaba desde siempre en la convicción de que la salvación de Dios en Jesucristo debía llegar a todos los hombres por mediación de la Iglesia. Esta convicción había dado tanto relieve a la salvación del alma tras la muerte que había marginado las repercusiones históricas y mundanas de la salvación. Ahora se abría una nueva perspectiva: la salvación debía afectar a todas las dimensiones de la existencia humana, y a ello debía comprometerse también la Iglesia en el ejercicio de su misión.

En el ámbito ecuménico el esquema Dios-Iglesia-mundo fue reemplazado por el esquema Dios-mundo-Iglesia. Es prioritaria la relación de Dios al mundo, pues es ahí donde Dios encuentra a los hombres y donde éstos alcanzan la experiencia de salvación. ¿Deben por ello los hombres abandonar el mundo para encontrar la salvación en la Iglesia, o es más bien la Iglesia la que debe acercarse al mundo para contribuir a la salvación de los hombres y poder celebrarla con ellos? La conferencia de Willingen (1952) estableció el mundo como horizonte de la misión. La asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias en Uppsala (1968) presentó la misión como un servicio de la Iglesia a favor de los hombres. La conferencia misionera de Bangkok (1972) vinculó más directamente la salvación cristiana con la liberación humana. Y la de Melbourne (1980) se centró en la vinculación entre Reino de Dios y pobres. Este progresivo desplazamiento soteriológico, que tan radicalmente transformaba la concepción de la misión, provocó el rechazo de los «evangelicals», que defendían la identidad religiosa y eclesial de la misión.

En el ámbito católico se fue produciendo un proceso equivalente. Pío XII reconoció la importancia de la defensa de la justicia social y de la doctrina social de la Iglesia en la acción misionera. La teología y la pastoral asumieron el valor de las realidades terrestres y de la lógica de la encarnación. AG, aunque de modo tímido, incluyó los mismos aspectos. Las exigencias de GS ejercerían su influjo paulati-

namente en la recepción posterior: la *Populorum progressio* de Pablo VI, la conferencia del CELAM en Medellín, el Sínodo de los obispos sobre la justicia en el mundo, la EN y su valoración de las reivindicaciones de la teología de la liberación, las diversas encíclicas de carácter social y económico de Juan Pablo II... La praxis misionera y la reflexión misionológica se situaron en el primer plano en este proceso de recepción y de desarrollo de las nuevas perspectivas que iban siendo asumidas por el magisterio oficial de la Iglesia Católica.

d) *La apertura neumatológica*

Frente a la fundamentación cristológica del encargo misionero recibido por la Iglesia se irán explicitando y profundizando las dimensiones neumatológicas de la misión en su raíz y en su ejercicio. Esta apertura se manifiesta especialmente en los siguientes aspectos:

— el Espíritu es protagonista de la misión, como lo manifiesta mediante la distribución de carismas y la flexibilización de las estructuras eclesiales;
— obliga a una visión más global e integral de la realidad, haciendo ver que es la creación entera la que está gimiendo y clamando a la espera de su liberación plena;
— llama a la Iglesia desde fuera y desde los otros, mostrando las huellas de su presencia no sólo en las realidades profanas sino también en otras tradiciones religiosas, empujando por tanto al encuentro y al diálogo.

La convergencia de estos factores, la evolución de las circunstancias históricas, la profundización de la renovada autoconciencia eclesial, la dinámica misma de la lógica descubierta han ido creando *un nuevo paradigma* para la misión que sustituye al anterior y que determinará el futuro de la Iglesia. Brevemente podemos sintetizar su perfil en estas cuatro coordenadas:

a) *La misión en/como comunión de iglesias*

La emergencia y toma de conciencia de las iglesias jóvenes ha estado llena de tensiones y reivindicaciones: la denuncia de la tutela que padecían, la petición de un moratorio en el envío de misioneros, la supresión de la actividad misionera... Paulatinamente se ha ido consolidando su reconocimiento como protagonistas. La Iglesia mundial como comunión de iglesias es ya una realidad.

Ello implica una determinada figura de la misión: el proceso de inculturación y encarnación de cada iglesia particular es desarrollo

de la misión universal, la misión es siempre camino de dos direcciones porque se enriquecen mutuamente la iglesia enviante y la receptora, el misionero no actúa a título individual sino en nombre de la iglesia de origen que le envía y por ello es canal y signo de la comunión entre las iglesias, cada una de las iglesias debe vivir a su modo la solicitud por todas las iglesias aunque sea dando desde la propia pobreza, exige el desarrollo de órganos y estructuras de comunión (sínodos de los obispos...) para realizar en común una misión que es universal porque acontece en todos los continentes...

b) *Una misión contextualizada*

Característica necesaria para que las misiones fueran realmente iglesias era que recibieran la carne y la sangre de la cultura en la que estaban insertas. Este proceso fue designado *adaptación* o *indigenización,* hasta que triunfó *inculturación.* A partir de ahí, sobre la base de una iglesia inculturada, ha pasado a primer plano la importancia de la *contextualización.*

Si la cultura dice más referencia al pasado cultural, el *contexto* se refiere a la complejidad presente en cuanto generador y determinante del futuro: las condiciones sociales que, por definición, se encuentran en constante transformación y reajuste, los elementos o factores que condicionan el desarrollo posterior (estructuras económicas y políticas), la adecuación de teoría y praxis, el carácter evolutivo de los modelos de vida y la crítica dirigida contra la tradición, las aspiraciones a la liberación, los cambios tecnológicos...

La importancia del contexto exige no traer a Dios o a la Iglesia desde fuera, sino encontrarlo o hacerla nacer desde los dinamismos históricos. La comunidad cristiana es intrínsecamente misionera en la medida en que se deje guiar e implicar en el ritmo de la vida de los pueblos. Las interpelaciones del contexto hacen surgir preguntas nuevas que no se satisfacen con las respuestas heredadas, por lo que se exige un replanteamiento continuo de la identidad cristiana y de las formas eclesiales. Dada, sin embargo, la movilidad del contexto, se requiere una mayor capacidad de discernimiento para evitar que se quiebre la unidad y la apostolicidad de que vive la Iglesia de Jesucristo.

c) *La misión desde el sufrimiento y la pobreza*

Los desplazamientos en la soteriología adquieren más fuerza interpeladora desde la pobreza y el sufrimiento, que caracteriza especialmente el contexto del Tercer Mundo. Por ello no puede haber una misión eclesial que no se comprometa en la aspiración por la

liberación de los hombres y de los pueblos. Las víctimas y los empobrecidos constituyen el lugar desde el que la misión de la Iglesia debe mostrar su relevancia y su carácter evangélico.

Esta convicción ha pasado a formar parte de la doctrina oficial de la Iglesia Católica. Ya el Sínodo de los obispos de 1971 afirmó que la defensa de la justicia en el mundo es parte integrante de la misión de la Iglesia. EN asumió el término *liberación* mostrando su íntima vinculación con el evangelio y proclamó que «la Iglesia se esfuerza por insertar la lucha cristiana por la liberación en el designio de salvación que ella misma anuncia» (n.38). En la misma línea se mueven, aun advirtiendo de los peligros de una asunción acrítica del marxismo, las dos instrucciones de la SCDF con motivo de la controversia acerca de la teología de la liberación: *Sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984) y *Sobre libertad cristiana y liberación* (1986). Las encíclicas de Juan Pablo II SRS y CA, que desvelan el escándalo de la existencia del Sur, recuerdan igualmente que la transformación de las estructuras injustas debe formar parte de la misión de la Iglesia, precisamente para responder a las exigencias de la revelación de Dios y para defender la dignidad mancillada de los hombres.

d) *La misión en el diálogo interreligioso*

El encuentro entre las religiones, tal como viene realizándose en el escenario de la cultura mundial, ha situado la acción misionera en un contexto esencialmente distinto. Ello ha provocado un replanteamiento de la mediación salvífica de la Iglesia. Dada la relevancia del tema por sus repercusiones de cara al futuro y por la profundidad del cuestionamiento eclesiológico que representa, lo estudiaremos más detenidamente en el capítulo XVI.

5. La misión *ad gentes* en una concepción holística de la misión

El proceso que hemos descrito ha ido reconduciendo las misiones a la misión de la Iglesia, y a la vez ésta ha ido enriqueciendo sus contenidos y sus pretensiones. Esta evolución no debe ser sin embargo valorada positivamente sin mayores precisiones, pues deja abiertos algunos interrogantes:

a) si no hay ya misiones sino tan sólo la misión, y si ésta se da en todas partes («la misión está aquí», «Europa es tierra de misión»), ¿qué valor conserva lo que antes se denominaba actividad misione-

ra?, ¿qué privilegio puede reivindicar la universalidad de la misión?, ¿no se podrá concluir que, si todo es misión, nada es misión?;

b) si la misión ha quedado vinculada a la esencia de la Iglesia ¿se puede afirmar honestamente que la Iglesia ha acentuado su dinamismo misionero?, ¿o más bien hay que reconocer que la uniformización de todas las actividades de la Iglesia ha debilitado el estímulo de la expansión, de la salida, del envío?

La eclesiología, en la medida en que asimile las instancias de la misionología, debe conjugar la concepción holística de la misión con la especificidad de la misión *ad gentes*. Vamos a señalar en cuatro pasos la reciente articulación entre ambos niveles para poder presentar una solución de equilibrio.

1. El Vaticano II, como ya sabemos, dio preeminencia a la misión sobre las misiones. Éstas sin embargo no desaparecen, sino que quedan reinterpretadas dentro del nuevo horizonte. AG 6 lo refleja con claridad: reconociendo que la tarea de la Iglesia «es única e idéntica en todas partes y bajo cualquier condición», indica no obstante que no se ejerce «del mismo modo según las circunstancias». En la misión de la Iglesia por tanto hay diferencias, si bien «no proceden de la naturaleza íntima de su misión, sino de las condiciones en las que ésta se ejerce».

Como la misión se desarrolla en la historia, ni la Iglesia actúa al margen de los medios de que dispone, ni los destinatarios se encuentran en las mismas condiciones respecto al evangelio. Por ello deben surgir «iniciativas particulares» que se llaman *misiones* o *actividad misionera* y que son claramente distintas de la pastoral o del compromiso ecuménico.

2. Si AG integró las misiones en la misión, unas y otra serán integradas en la evangelización, según EN. Ésta es la nueva terminología que sustituye a la anterior, tan sobrecargada y para muchos ya obsoleta. EN presenta la evangelización como la actividad englobante de todo lo que la Iglesia realiza: la Iglesia es esencialmente evangelizadora, existe para evangelizar, prescindiendo de las circunstancias o regiones en que ello se realice.

La EN ha sido objeto de críticas en ocasiones porque diluiría la urgencia que antes se designaba como actividad misionera. Pero ello se debe a una comprensión superficial de la encíclica. Ésta presenta la evangelización como una realidad compleja, con niveles y métodos diversos. Entre ellos se da gran relevancia al primer anuncio, a la presencia cristiana inicial, en la que se manifiesta la novedad cristiana. Además en la presentación de los destinatarios se arranca del horizonte de la «universalidad sin fronteras... hasta en las regiones más remotas» (n.50); invita a superar los pretextos que llevan a limi-

tar el campo de la evangelización, que debe alcanzar a todo el mundo, a toda criatura. Por tanto la instancia de AG 6 se mantiene en toda su consistencia.

3. Posteriormente Juan Pablo II en 1983, dirigiéndose a la Asamblea del CELAM reunida en Haití, convocó a la Iglesia a «una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión». Progresivamente se ha convertido en un plan pastoral a nivel de Iglesia universal para afrontar las dificultades que plantea la evangelización en el mundo contemporáneo (ChL 3 y 34).

Esta nueva evangelización encierra un *nivel planetario,* en cuanto destaca la unificación e interdependencia de la civilización actual, y un *nivel regional,* en el que se deberían tener en cuenta las circunstancias y la diversidad de consecuencias que ejerce esa unificación cultural. Pero a nivel popular su recepción ha destacado sobre todo el aspecto común de la nueva cultura secular. La nueva evangelización parecía destinada más a los alejados que a los lejanos, más a los postcristianos que a los no cristianos. Por ello se requería una precisión que recuperara la especificidad de la misión *ad gentes.*

4. Ésta será la tarea de RM. El horizonte sigue siendo el proceso de unificación cultural a nivel planetario, la emergencia de una humanidad nueva, por lo que deben ser privilegiados los nuevos areópagos culturales y los nuevos movimientos sociales: en ellos hay que depositar la semilla del evangelio a fin de que fructifique en la cultura nueva. En este sentido Juan Pablo II asume todo el proceso que hemos descrito.

Pero a la vez advierte «contra el riesgo de igualar situaciones muy distintas y de reducir, si no hacer desaparecer, la misión *ad gentes.* Afirmar que toda la Iglesia es misionera no excluye una específica misión *ad gentes»* (n.32). Hay que distinguir por ello la acción pastoral (que se realiza en comunidades eclesiales consolidadas), la nueva evangelización (dirigida a los bautizados que han perdido el sentido de la fe o de la pertenencia a la Iglesia) y la actividad misionera específica.

Ésta va dirigida a «pueblos y grupos humanos, contextos socioculturales donde Cristo y su evangelio no son conocidos, o donde faltan comunidades suficientemente maduras como para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos» (n.33). Por ello no debe olvidarse ni el criterio geográfico («hasta los confines de la tierra», especialmente Asia) ni los grupos no cristianos. Respecto a ellos la dimensión misionera de la Iglesia encuentra «su significado fundamental», su «situación ejemplar» (n.34).

En consecuencia podemos decir que hay que dar toda su importancia y *mantener la identidad de esa acción de la Iglesia* centrada en el anuncio kerygmático, la llamada a la conversión, el catecume-

nado, la plantación de la Iglesia, el proceso de inculturación, el envío de misioneros que deben salir de sus propias iglesias...

Pero todo ello debe ser contemplado dentro de la globalidad y universalidad de la misión de la Iglesia, que debe ser *ecuménica* porque ejerce a nivel mundial el ministerio de la reconciliación y en diálogo con todos los hombres; *holística* porque lucha contra toda experiencia de desgracia para dar contenido pleno a la salvación que anuncia; *ecológica* porque defiende la integridad de la creación; *escatológica* porque se compromete con la realidad desde la meta y la consumación a la que está llamada; *global* porque supera el provincianismo o «parroquialismo» al constatar que lo que se realiza a nivel concreto está grávido de consecuencias de cara a la renovación de la humanidad desde dentro.

CAPÍTULO XV

LA IGLESIA EN EL MUNDO

BIBLIOGRAFÍA

BUENO, E., *Misión de la Iglesia y construcción del mundo,* en *Vida interior y construcción del mundo,* X Semana de Teología Espiritual (CETE, Madrid 1985) 65-99; BOF, G., *Mundo,* Nuevo Diccionario de Teología, II, 1137-1152; CONGAR, Y., «Efficacité temporelle et message évangélique», en *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation* (París 1962) 357-377; DIANICH, S., *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea* (Salamanca 1991); DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia* (Cristiandad, Madrid 1975); GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *Evangelizar en un mundo postcristiano* (Madrid 1993); MARTÍN VELASCO, J., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio* (Santander 1988²); METZ, J. B., *Teología del mundo* (Salamanca 1971); MOMIGLIANO, A. (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (Einaudi, Turín 1975); SASSE, H., *Kósmos,* TWNT III, 867-896.

La Iglesia debe servir a la realización de su catolicidad en el mundo y respecto al mundo. Es al conjunto de la realidad creada al que se dirige el designio salvífico de Dios. Pero *mundo* es un término especialmente ambiguo y polisémico, por lo que resulta imposible establecer a nivel de principio la actitud de la Iglesia sin explicitar la diversidad de significaciones del mundo.

En este capítulo arrancaremos de la dialéctica peculiar que relaciona a la Iglesia con el mundo, para ir desplegando a continuación diversas perspectivas de la cuestión. En todas ellas deberá manifestarse a la vez la paradoja de la presencia de la Iglesia en el mundo y el don que la Iglesia debe ser para el mundo. Ese don es la lógica que permitirá a las diversas realidades mundanas captar y dejarse seducir por la dinámica católica de la Iglesia [1].

1. La dialéctica fundamental Iglesia-mundo

El Vaticano II encierra la paradoja de ser un concilio sobre la Iglesia pero a la vez, y precisamente por ello, de ser un concilio para el mundo, en favor del mundo. Más aún: su reflexión sobre la Iglesia estaba planteada desde el mundo y para el mundo. Es la Iglesia de

[1] Cf. E. BUENO, *Eclesiología dogmática* (Burgos 1991) 86ss.

Cristo luz de los pueblos. Pablo VI, en el discurso de apertura del segundo período conciliar, advirtió que si «la Iglesia quiere contemplarse a sí misma en la mente de Cristo» no lo hace como un acto de autocomplacencia, sino teniendo en cuenta a «la humanidad, a cuyo servicio está destinada» [2]. La Iglesia es consciente de estar constituida para convertirse en «signo de los tiempos» a fin de que los hombres vean reflejado en ella el don que Dios otorga a la humanidad gracias a Cristo en la fuerza del Espíritu. El mundo queda así convertido en horizonte a cuya luz hay que entender no sólo la misión sino la identidad misma de la Iglesia.

Desde este planteamiento se ha producido una profunda inflexión respecto a las relaciones anteriores. El mundo para muchos apenas significaba algo relevante para la conciencia que la Iglesia tenía de sí misma. Quien debía cambiar en cualquier caso era el mundo: si éste estaba agitado por convulsiones y tensiones, ello se debía a que se había alejado del espíritu cristiano o del seno de la Iglesia. Pero si la Iglesia existe en favor del mundo, ella debe esforzarse por hacer presente su oferta de un modo significativo y experimentable por el mundo que la contempla y en el que ella existe. La Iglesia no puede mirar al mundo desde fuera o desde arriba, porque suscitaría en el mundo la sensación de amenaza o de búsqueda de dominio, por lo que intentará sustraerse a tales pretensiones (sospechadas o reales).

Ya desde este ángulo de vista se indica un aspecto fundamental de la dialéctica que marca las relaciones Iglesia-mundo. Pero esta dialéctica debe recibir una impronta más específica desde otra perspectiva. Iglesia y mundo no son magnitudes correlativas que pueden estar referidas *ex aequo*. No se puede caer sin matices en la tentación de contraponer ambas magnitudes en relaciones extrínsecas. La Iglesia es mundo. Por ello cuando habla del mundo la Iglesia no está en principio hablando de algo distinto de sí misma. Si la Iglesia es sacramento, estamos suponiendo que la Iglesia es también mundana, que hay mundo que es Iglesia: la Iglesia *a Trinitate* es Iglesia *ex hominibus*, y los hombres son Iglesia.

Estas breves reflexiones hacen patente la ambigüedad y ambivalencia de *mundo* precisamente cuando se le pone en relación con la Iglesia. Su sentido natural (casi siempre inconsciente) se quiebra ante la paradoja que se impone: el mundo es también Iglesia (sin por ello perder su mundanidad) y la Iglesia es también mundo (sin que por ello pierda su eclesialidad). Esta paradoja puede advertir contra un peligro que históricamente ha podido producirse en ocasiones:

[2] El texto puede verse en la edición de los documentos del Vaticano II promovida por la Conferencia Episcopal Española y publicada por la BAC (Madrid 1993, 1105-1120).

que el mundo se sienta como no-Iglesia o que considere la Iglesia fuera de su ámbito y por ello quiera configurarse como mundo precisamente frente a la Iglesia.

La Iglesia no necesita ir a otro sitio para encontrar al mundo. Ella misma ha de descubrirse como un momento del encuentro del mundo por parte de Dios. En la Iglesia Dios ha encontrado al mundo de un modo peculiar, y éste es el don que la Iglesia ha de ofrecer al mundo que la rodea. Desde dentro del mundo la Iglesia deberá reafirmarse y presentarse continuamente como don de Dios en favor del mundo. Podrá ser incomprendida o rechazada, pero nunca podrá dejar de ser don o regalo para el mundo y bajo forma mundana. Una mirada al Nuevo Testamento nos permitirá comprender mejor la polisemia del término mundo.

2. El encuentro de la Iglesia con el mundo [3]

El estudio del Nuevo Testamento nos advierte del peligro de identificar *kósmos* con nuestro uso de *mundo;* la peculiaridad del empleo neotestamentario se percibe ya desde su diferenciación respecto a la comprensión propia del mundo griego, de donde la Biblia asumió *kósmos.*

Para los griegos *kósmos* designaba la totalidad de lo existente en su íntima coherencia y armonía. Una legalidad inmanente vinculaba todo lo existente, incluidos los dioses. El hombre, como microcosmos, se encontraba perfectamente inserto en esa armonía que se bastaba a sí misma. El futuro no abría un horizonte de libertades en ejercicio. Por eso no había pecado, y tampoco drama. Pero el equilibrio era aparente porque lo que quedaba era sólo destino o tragedia. Es desde esta óptica desde la que podremos comprender la novedad de la consideración que introduce la revelación.

En la *koiné* pasó a significar la *ecumene,* la humanidad entera, la tierra y sus habitantes. De ese ámbito lo tomaría el judaísmo helenista, y así entró en el mundo bíblico. Éste lo considera sin embargo desde la historia, desde el diálogo personal que se inició a partir de la creación. Queda fundado en la libertad infinita de Dios, y en la bondad de lo que de él procede por amor. Pero a la vez la criatura es finita, con una libertad contingente y por ello expuesta al pecado. Estos presupuestos establecen una dialéctica, desconocida para los griegos, que determina la concepción neotestamentaria. Tal dialéctica se puede percibir reconociendo un doble nivel:

[3] H. SASSE, *Kósmos,* TWNT III, 867-898.

1. *Kósmos*, en sustitución del veterotestamentario «cielos y tierra», designa el conjunto de lo creado, pero con unas connotaciones significativas: en cuanto caduco, alejado de su Creador y Señor, sometido por ello a las potencias antidivinas. Nunca designará el mundo futuro, en su plenitud y consumación escatológica. El mundo de nuestra experiencia se encuentra aún bajo el dominio del «señor del *kósmos»* (Gál 4,3; Col 2,8.20). Cuando pase este estadio terrestre dejará de ser *kósmos* y será *eón,* cielos nuevos y tierra nueva. Significativa y paradójicamente, *eón* designará tanto la eternidad de Dios como el tiempo del mundo, ya consumado (Mt 13,39.40.49; 24,3; 28,20).

2. Designa igualmente el lugar habitado por los hombres, el escenario de la vida humana y de su historia, incluso la humanidad (Jn 1,9; 16,21; 1 Tim 6,7) o la *ecumene* (cf. Mt 4,8; Lc 4,5; 12,30). En cuanto escenario de una historia dramática (1 Jn 4,14) denota un aspecto de oposición a Dios (cf. 1 Cor 1,27; Heb 11,38). *Kósmos* carga así con el componente negativo de la realidad, en cuanto mundo caído en el pecado y la muerte. Pablo destaca este aspecto del *kósmos* culpable ante Dios (Rom 3,19), bajo su juicio (1 Cor 6,2; Rom 3,6) y condena (1 Cor 11,32). Los «santos» por ello se encuentran excluidos del *kósmos* (1 Cor 6,2; 11,32). Pero éste a su vez ha encontrado en Cristo la reconciliación (2 Cor 5,19; Rom 11,15). Juan destaca aún más los tonos negativos (1,10; 7,1; 15,18; 17,25), pues en el drama de la redención aparece como el gran oponente del redentor (12,31; 14,27; 16,11; 1 Jn 4,4). Por ello no se debe amar al mundo (1 Jn 2,15), y los cristianos se encuentran fuera del mundo (Jn 15,19; 17,6.14.16). No obstante (o precisamente por ello) el Padre amó tanto al mundo que le envió a su Hijo para su salvación (3,16).

A la luz de lo visto resultaría unilateral traducir el *kósmos* bíblico por mundo en su significado actual. La terminología bíblica no recogería más que el aspecto negativo de lo que actualmente denominamos *mundo.* La consideración teológica y eclesiológica del mundo debería tener en cuenta igualmente otras perspectivas (la bondad de la creación, la lógica de la alianza y de la encarnación...).

Esta complejidad de perspectivas se refleja en la actitud concreta que las comunidades eclesiales adoptan respecto al mundo. Vamos a presentar brevemente tres testimonios de comunidades del período postapostólico, de iglesias por tanto ya insertadas en la historia real, para comprender que la eclesiologia se configura desde la experiencia real de su encuentro con el mundo: constatan la resistencia y la opacidad del entorno que las rodea, pero ello suscita una reafirmación de la misión recibida, sostenida por la fe, la esperanza y el amor.

1. La *carta a los efesios* refleja una iglesia del ámbito helenístico, que vivía ya la unidad de judíos y gentiles, y que expresa por ello el gozo de un encuentro victorioso con el mundo: la misión cristiana había penetrado el mundo entero y había conseguido conjugar la unidad y la pluralidad. Pero a la vez debía afrontar los aspectos negativos de aquella cultura: de un lado la angustia que provocaba el reconocimiento de poderes cósmicos que dominaban a los hombres; de otro lado el cosmopolitismo de aquella civilización que favorecía el sincretismo y el eclecticismo; ambos factores dificultaban la aceptación de Jesucristo como único salvador.

Aquella iglesia, en medio de tal ambigüedad, exulta en su alabanza a Dios porque descubre la razón de su ser: la fe que le otorga identidad, el gozo de haber comunicado un don recibido, la responsabilidad asumida con normalidad y convicción. La gloria de Dios se refleja en la vida misma de la Iglesia: Cristo en el Espíritu abraza la realidad toda aportando la reconciliación, el misterio se dirige a la humanidad entera, y la Iglesia se ve como medio y ámbito de la obra recapituladora que contribuirá a la felicidad de los hombres. La soberanía del Señor Resucitado es la garantía del futuro esperado.

La iglesia concreta se ve como expresión de la acción de Dios en favor del mundo: como espacio en el que Cristo ejerce su soberanía y por tanto como creación y recreación de un hombre nuevo y de una humanidad reconciliada. La tensión entre lo ya conseguido (1,22) y lo que falta por conseguir (1,10) se vive con el gozo de la misión: porque el Cuerpo de Cristo se sabe ya parte del pléroma.

La Iglesia no va al mundo como a tierra extraña. Éste, en cierto modo, le «pertenece», porque el mundo es el espacio de la acción del Señor, a cuyo servicio existe la Iglesia. El crecimiento de la Iglesia no carece de significado para el mundo, ya que en definitiva expresa lo que éste está llamado a ser.

2. El *Apocalipsis* expresa más bien el desencuentro y el choque con el mundo. La misión es rechazada. Pero esa tragedia permite redescubrir la propia identidad desde la esperanza, pues también en la oposición que el mundo levanta, la gloria de Dios se refleja en la Iglesia. Precisamente los poderes monstruosos que atacan a la Iglesia hacen ver hasta qué punto ésta se encuentra radicada en Dios. El libro es una profecía ofrecida a las iglesias para que se comprendan en la situación histórica del momento dentro del misterio de Dios en Jesucristo (1,20-27). El Dios sentado en su trono (4,2) y el Cordero degollado pero glorioso (5,2.12) permiten leer el presente y el futuro.

La Iglesia debe cargar con el peso del poder del mal (de la anti-Iglesia) que se vuelve contra ella (11,9-11; 12-13). Pero está en condiciones de discernir que Satanás está vencido (12,9) y que el futuro

victorioso es de la salvación. La Iglesia se sabe en el interior de un drama aún en curso, pero participando de la victoria definitiva (7; 14), que es lo que debe anunciar a las naciones (15,3-4). Aun perseguida, la fuerza de Dios la capacita para el testimonio, para la anticipación de una existencia nueva, eterna y celeste.

La Iglesia está enviada a un mundo cuyas fuerzas niegan la novedad de la salvación cristiana. Puede parecer por ello un grupo vacilante, sin importancia ni futuro, amenazado incluso de aniquilación. Pero vive con la garantía de la victoria, como pueblo innumerable que refleja la gloria de las bendiciones divinas. El futuro no es sólo lo que acontecerá más tarde, sino lo que anticipa ya la plenitud de la salvación. Ése es el regalo de la Iglesia en favor del mundo: una efusión de la esperanza.

3. La *primera carta atribuida a Pedro* manifiesta el sentido y el estilo del encuentro cotidiano con hombres y mujeres de otras ideologías y creencias. En ese encuentro con el mundo, más allá del éxito o del fracaso, regala el amor de una historia salvífica que se prolonga en aquella iglesia concreta.

En situación de ostracismo y marginalidad, agobiada por el desprecio y la incomprensión, expuesta a la tristeza de pruebas continuas (1,6; 2,19-20; 3,14.17; 4,13-19), aquellos cristianos recuperan su dignidad y reafirman su identidad: la providencia de Dios envuelve a la historia entera (1,2.20), y ha glorificado al Jesús que debió pasar por la vía del sufrimiento. La comunidad eclesial asume su sufrimiento como modo concreto de seguir a Jesucristo (2,21-23; 3,18), pues desde aquella experiencia puede transmitir la misericordia de Dios y los motivos de la propia esperanza (3,15). Sus actuaciones en la vida ciudadana (2,13-17), sus obligaciones sociales (2,18-25), las relaciones con los demás (2,12; 4,4s), son ocasiones para realizar la misión que se le ha encomendado en favor del mundo (2,5.9).

Aun en medio de las dificultades la actitud ha de ser el amor, la paciencia, la humildad, la superación de los deseos de revancha, la práctica del derecho y de la justicia (1,6; 2,14.15.20.24; 5,16). Es mejor padecer el mal que cometerlo, hay que devolver bien por mal, el amor salva y convence cuando es incondicional (2,17; 3,8; 4,8.12). La lógica del don que vence toda oposición es la clave del testimonio en un mundo hostil o indiferente.

3. La Iglesia interpelada por el mundo

La actitud fundamental en su encuentro con el mundo debía ir ampliándose y profundizándose al ritmo de nuevas circunstancias e interrogantes. El siglo II ofrece un patético acento de modernidad

porque plantea a la conciencia eclesial algunas cuestiones que ya nunca desaparecerán de la historia de la Iglesia.

a) *La aportación de la Iglesia al mundo*

Cuando el mundo se fija en la Iglesia y en la novedad que aporta, debe ésta explicitar de un modo nuevo el sentido de su aportación a una civilización que la contempla entre la hostilidad y la incomprensión.

Arístides ofrece una respuesta inicial, entre ingenua y profunda: gracias a las súplicas de los cristianos Dios mantiene en pie al mundo liberándolo de la destrucción [4]. Ignacio de Antioquía abre ya la perspectiva de la teología de la historia, en la que la Iglesia Católica y el cristianismo (términos que aparecen por primera vez en la literatura cristiana) comunican la gracia de Dios en Jesucristo [5].

Una cultura que valoraba profundamente lo antiguo debía plantear una pregunta lógica: si tan importante es la novedad que aporta la Iglesia ¿cómo es posible explicar que ésta apareciera tan tarde en la historia humana? Para unos (la carta a Diogneto) era preciso que la humanidad descubriera su pecado y su impotencia para poder así valorar en su grandeza la oferta gratuita de la salvación en Cristo que testimonia la Iglesia [6]. Para otros (san Ireneo) se requería un proceso de acostumbramiento y maduración para que Dios encontrara al hombre y éste acogiera a Dios [7].

No es intención nuestra dilucidar el grado de validez de la visión pesimista u optimista ante la cuestión planteada. Lo que nos interesa es destacar el significado profundo de la pregunta y la necesidad de afrontarla continuamente: el sentido de la Iglesia y la identidad de su misión no se pueden perfilar si no es desde el significado para el mundo, en favor del mundo. Éste viene expresado por la misma *carta a Diogneto* desde una dialéctica que condensa la paradoja cristiana: los cristianos están en el mundo y entre los hombres, comparten las condiciones de su mundanidad e historicidad, pero al mismo tiempo mantienen su peculiaridad, porque no viven según la carne, porque aman aunque sean odiados, porque se sienten glorificados en las deshonras que padecen, porque bendicen cuando son vituperados, porque responden al mal con el bien; de este modo son como el alma en el cuerpo: le dan vitalidad y aliento, pero no se identifican con él; los cristianos se mezclan entre todas las ciudades y razas de

[4] Así se expresa la versión siríaca de la *Apología XVI,* 5.

[5] *Ad Esmirn* VIII, 2 y *Ad Magn* X, 1.

[6] Se pueden ver los cap.VIII-IX.

[7] AH IV, 38,2 (Sources chrétiennes 100,951).

la tierra pero con su mirada en la tierra prometida, en definitiva «los cristianos habitan en el mundo pero no son del mundo» [8].

Desde esta situación paradójica se excluye una doble tentación: optar por una postura que privilegia la transcendencia de la Iglesia, como perteneciente a un nivel de realidad radicalmente distinto, desde el que desprecia o condena al mundo; destacar hasta tal punto la inmanencia que la versión al mundo convierta a éste en criterio hermenéutico de la realidad última de la Iglesia. Frente a ambos peligros se debe mantener la dualidad que conserve la tensión y la peculiaridad de ambos polos.

b) *La peculiar relación de la Iglesia entre los pueblos*

Griegos y judíos vivían la lógica del etnocentrismo: la exclusión o relegación de los otros porque son distintos y diferentes; esa actitud es fuente de violencia y enfrentamiento cuando la propia identidad se afirma frente a los demás o contra ellos. Para los griegos, los bárbaros eran considerados raza inferior, abocados a someterse a una cultura más refinada y elevada. Los hebreos, como sabemos, podían transformar su conciencia de elección en alternativa, es decir, en una consideración de los *goyim* como pueblos excluidos de la salvación de Dios.

La Iglesia se comprendió en el concierto de los pueblos como llamada a superar esas alternativas excluyentes. La experiencia de Pentecostés le hacía descubrir como gran cuestión abierta de la historia humana la división de pueblos narrada en Gén 10. Jesucristo es presentado en las genealogías evangélicas enlazado con Abrahán (Mt 1,17) e incluso con Adán (Lc 3,38), es decir, con una humanidad que es más amplia que la propia particularidad étnica. Desde esa mirada amplia rompe los esquemas de la violencia colectiva y se ve llamada a insertarse entre todos los pueblos en base a una unidad que recrea la armonía y el reencuentro entre las razas. Desde la perspectiva del Dios uno, los otros están también integrados en el designio salvífico universal. Por ello la Iglesia no se contrapone al mundo ni a sectores concretos de hombres sino que existe precisamente para servir a la unidad entre todos los pueblos del mundo.

Ya la ingenuidad de Arístides vive de esta convicción: la Iglesia es una tercera raza que rebasa las divisiones étnicas establecidas; los cristianos no se identifican con ninguna de las particularidades ya existentes, la Iglesia no puede acomodarse a parámetros tan estrechos [9]. San Justino ofrecerá ya una reflexión más amplia: desde la

[8] Pueden leerse los cap.V-VI (que, según algunas opiniones, proceden de un autor distinto del texto anteriormente citado).

[9] Cf. el c.II de la versión griega.

experiencia maravillosa de ver a cristianos pertenecientes a todas las razas [10], concluye que la Iglesia no es equiparable a una raza más de las existentes en el mundo, se resiste por tanto a oponerse y a confrontarse a las particularidades existentes porque su vocación consiste en superar esas divisiones. Ireneo y Clemente de Alejandría desplegarán, cada uno a su modo, una teología de la historia que empuja a la Iglesia a comprender su función de mediación y de servicio en favor del designio unitario de Dios que se extiende sobre todos los hombres y todos los pueblos. Entre los pueblos del mundo la Iglesia por ello atestigua y anticipa una unidad reconciliadora.

c) *La Iglesia ante el poder mundano*

También respecto al poder político debía la Iglesia establecer su identidad. Ésta se configura evitando un doble peligro: *a)* la confrontación o la huida del mundo, sobre la base de que el poder es malo, por lo que hay que negar todo tipo de concesiones e incluso de cooperación; mientras se espera el fin de su dominio hay que ir creando espacios alternativos a los poderes de este mundo; *b)* la elaboración de teologías políticas, al estilo de Eusebio de Cesarea, que consideraban al emperador como símbolo del poder de Dios y a la estructura del Imperio como reflejo de la voluntad divina, con lo que la Iglesia quedaría diluida entre los organismos del poder político [11].

La lógica de la Iglesia frente a ambas tentaciones se refleja en tomas de postura como la de Orígenes. El cristiano no debe emigrar del Estado, ha de mantener la fidelidad propia de todo ciudadano, debe respetar las leyes imperiales y rezar por el destino del Imperio. Pero al mismo tiempo se ha de mantener la distancia de la propia identidad: la Iglesia no puede ligar su destino a la viabilidad histórica y política del sistema imperial romano, pues la desaparición de éste no debe implicar el hundimiento de la Iglesia; esa distancia ha de cuestionar las bases religiosas del poder político, pues éste tiende a la estatolatría (una forma más de idolatría), frente a la cual se proclama a Dios como el único Señor absoluto (los mártires serán el precio que la Iglesia pagó por su distancia frente a las absolutizaciones de los poderes mundanos) [12]. A su modo, y a pesar de las reinterpretaciones posteriores, san Agustín se situó en la misma lógica al evitar la identificación entre la ciudad terrena y la ciudad del diablo y, de modo paralelo, entre la Iglesia y la ciudad de Dios.

[10] *IAp* I; XIV, 6; XXV, 1; XXXII, 4; XL, 7.

[11] De Eusebio puede verse especialmente la *Vita Constantini* y los *Laudes Constantini*.

[12] Son especialmente significativos los últimos apartados del libro octavo de *Contra Celsum*.

4. La Iglesia y las realidades mundanas

El desarrollo de las circunstancias históricas provocó que las estructuras eclesiales se fueran insertando progresivamente en el entramado del mundo. Surgió así la cristiandad, en la que la Iglesia envolvía el conjunto de la vida social, tendiendo a comprenderse como la ciudad de Dios y el Reino de Dios. El mismo poder civil era un ministerio en la Iglesia. La lógica de este planteamiento lleva a diluir la entidad y la consistencia del mundo. Éste, en su sentido negativo, queda reducido al pecado y la herejía en el interior de la *societas christiana* y a los paganos o infieles en su exterior.

Desde esta experiencia, resultará difícil para la Iglesia reconfigurar su presencia cuando aquel sistema se rompe y el mundo recupera solidez y autoconciencia. Tras siglos de desconfianza e incomprensiones, el siglo XX ve eclosionar un modo nuevo de mirar la realidad con ojos cristianos: las realidades terrestres, la ciudad, el trabajo, la historia, el progreso... veían reconocida su relevancia teológica y su significación soteriológica. Esta nueva perspectiva se consolida y oficializa en el Vaticano II: la Iglesia sale de su espléndido aislamiento, la eclesiología no puede ser autocontemplación, no puede considerarse sin más «fuera del mundo». La constitución pastoral *Gaudium et spes* es la versión lógica y coherente de la *Lumen gentium.*

Ante la inflexión operada se abren a la Iglesia desafíos importantes de cara a su misión. La nueva posición debe ser lograda entre dos graves escollos:

a) El *integrismo,* como actitud del espíritu humano, considera la realidad toda desde la propia particularidad, con la pretensión de dominar o controlar el horizonte global, de negar en consecuencia las diferencias, los derechos de los otros. En eclesiologia se manifiesta bajo dos formas: como teocracia en cuanto absorción de los poderes mundanos, y como clericalismo en cuanto regulación de la vida entera de los bautizados, también en su existencia mundana, ya que los clérigos reciben de su ministerio sagrado las respuestas para todas las preguntas de la realidad.

El integrismo aletea en todos aquellos que consideran las reivindicaciones de los poderes mundanos como pretensión de sustraer algo a la Iglesia (sin mayores matizaciones), que sospechan de todas las fuerzas que escapan al control eclesial, que recelan de todo pluralismo o identifican Iglesia y Reino de Dios, que sitúan la fuerza de la Iglesia en el recurso a mecanismos mundanos de poder... Esta actitud provoca una Iglesia de espaldas al mundo y que por ello difícilmente puede ser vista como sacramento de salvación.

b) El *secularismo* supervalora lo que acontece en la secularidad y profanidad del mundo como ámbito auténtico de la salvación: el *shalom* (o ámbito de paz mesiánica) se realiza en el espacio histórico y secular, pues es allí donde el hombre existe y donde Dios lo encuentra. En consecuencia la Iglesia no debe esperar que los hombres acudan a ella, sino que es ella la que debe desplazarse al mundo para servir al advenimiento del *shalom.*

Desde estos planteamientos el Reino de Dios adquiere tal relevancia que relega la función mediadora de la Iglesia. El esquema tradicional Dios-Iglesia-mundo debe ser sustituido por el esquema Dios-mundo-Iglesia. Ésta no tiene sentido más que como emergencia del servicio al *shalom,* como proclamación de los signos de los tiempos que suceden en el mundo. No posee garantía alguna de que por ella discurra el designio salvífico de Dios. Su aportación ha de ser la cooperación con los signos de la transformación del mundo, pero no un contenido específico que sea suplementario al acontecimiento mundano del *shalom.* De este modo queda igualmente eliminada la paradoja de la Iglesia, y por ello suprimido el espacio que le permita aparecer como sacramento universal de la salvación [13].

Entre ambos extremos, la Iglesia, a la luz de la teología de la creación, valora el mundo como espacio y marco de la historia de la salvación, sin que por ello pierda su densidad ontológica, su legalidad intrínseca, e incluso su neutralidad respecto a la Iglesia. Por ello ésta no se presenta fuera o *coram* (frente al) mundo, sino en el mundo, en *este* tiempo y en *este* mundo.

La Iglesia reconoce por ello la autonomía de las realidades temporales y terrestres, su consistencia intrínseca y su valor natural, su propia densidad de cara a la consumación escatológica. Ésta será don de Dios, pero recogiendo la aportación del esfuerzo humano, aun cuando no sea gestionado oficialmente por la Iglesia. En los «signos de los tiempos» (GS 4 y 11) encuentra la Iglesia indicios de la presencia de Dios, interpelaciones para su propia misión, lugares hermenéuticos de la Palabra o del designio de Dios sobre la humanidad. En consecuencia la Iglesia debe reconocer el ámbito de la política o de la economía como campos de realización del hombre en los que ella debe cooperar sin monopolizaciones o exclusivismos.

Ello exige un modo nuevo de presencia de la Iglesia en el mundo y un modo nuevo de entender su función pastoral. Ésta no ha de consistir simplemente en cosas o actividades que la Iglesia realiza. Ha de consistir fundamentalmente en la autorrealización de la Iglesia

[13] Exponente especialmente relevante en los ámbitos ecuménicos es J. C. HOEKENDIJK, de quien citamos como síntesis su obra *The Church Inside Out* (Londres 1967).

en las circunstancias cambiantes y complejas de la existencia mundana de los hombres que son sus miembros o sus destinatarios. La dimensión solidaria y servicial de la Iglesia debe penetrar hasta lo más profundo de su ser y de su inserción en el mundo. La Iglesia no se puede diluir en lo otro que es el mundo, pero sí debe mostrar que existe en favor suyo. El mundo permanecerá siempre como magnitud irreductible e ineliminable, incluso como algo que no debe desaparecer, a fin de que la Iglesia pueda expresar su peculiaridad y la novedad de su aportación: la vocación última del mundo, aquello a lo que está llamado en la consumación del Reino de Dios o del pléroma escatológico.

5. **La Iglesia ante los poderes públicos y la política**

Los poderes que gestionan la vida pública han sido partenaires obligados de la Iglesia a través de los siglos. Tras el período de confrontación inicial, al irse delineando la infraestructura de la cristiandad se establece la distinción entre dos autoridades, dos espadas, dos poderes. Había que articular esa dualidad, pero dentro de la unidad de la *societas christiana.* El sacerdocio y el imperio, la república y la Iglesia, debían conservar sus competencias, pero dentro de una armonía básica. Tal equilibrio sin embargo sería difícil de conseguir, y la tensión constante va a marcar la historia del medievo cristiano: la Iglesia reivindica la defensa de los criterios que garantizan la unidad social y los poderes públicos se resistirán a tales pretensiones.

La eclesiología de la época está determinada por la valoración del surgimiento del Estado. Éste brota del pecado original, de la destrucción del estado de paraíso, según la interpretación de muchos Padres. No se puede olvidar que el asesino Caín fue el fundador de la primera ciudad (Gén 4,16-17) y que la monarquía israelita acabará en opresión (1 Sam 8,10-18). Por razón del pecado, el poder deberá quedar sometido a la Iglesia, que posee una perspectiva superior para poder orientarlo conforme a los designios de Dios. Dentro de esta lógica es comprensible que la Iglesia reclamara en ocasiones un poder directo incluso en cuestiones temporales.

La teoría del poder indirecto de la Iglesia sobre el ámbito de lo temporal se convirtió en dominante cuando las circunstancias históricas cambiaron: el poder político y estatal fue tomando conciencia de sí mismo, pero se encontraba en sociedades cristianas. La Iglesia, especialmente cuando los nuevos poderes nacionales pretendían controlarla, se afirmó como sociedad perfecta y elaboró el derecho público eclesiástico: la Iglesia, en cuanto institución fundada por Cristo, y el Estado son sociedades perfectas, necesarias y supremas. La

Iglesia, en virtud de los poderes recibidos de Cristo, es independiente de la sociedad civil, y a su potestad está sometido todo lo que se refiera al culto y a la salvación de las almas. El Estado, aunque independiente en su orden, ha de estar, al menos indirectamente, sometido a la Iglesia: desde su finalidad superior la Iglesia puede ejercer un poder indirecto sobre el Estado, y éste debe cumplir sus deberes respecto a la Iglesia, como son la lucha contra el ateísmo, controlar el pluralismo para que no dañe la fe, declarar la fe católica como la oficial a nivel estatal...

Este sistema de conceptos quebró, provocando una fuerte crisis y un nuevo posicionamiento. En esta quiebra confluyeron dos factores básicos. La extensión del pluralismo ideológico y del sistema democrático llevaba emparejada la exclusión de toda instancia (moral o religiosa) superior a la voluntad de los ciudadanos. Desde el interior mismo de la Iglesia se fueron abriendo caminos nuevos: autores como Maritain, desde presupuestos tomistas, revalorizaron el papel de la naturaleza como espacio para que los cristianos defendieran la construcción de una sociedad basada sobre la justicia y la democracia (el compromiso político de los cristianos no debía reducirse a la pura defensa de la misión sobrenatural de la Iglesia); pero sobre todo la eclesiologia fue descargándose de los conceptos jurídicos de la sociedad perfecta y elaborando otras conceptualizaciones de su identidad que exigían otros modos de presencia en la vida pública y política.

GS 76 simboliza la transición a una nueva mentalidad. Se reconoce que la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas en sus respectivos campos. La Iglesia se declara dispuesta a recurrir únicamente a los medios propios del evangelio y a renunciar a los privilegios que puedan oscurecer la transparencia de su testimonio. Reconoce por ello la libertad religiosa y la autonomía de lo temporal. La separación entre Iglesia y Estado es considerada acorde con la lógica de la fe. Como contrapartida, el principio de laicidad requiere que el Estado se reconozca incompetente en materia religiosa. Desde la independencia y el respeto recíprocos se pueden establecer cauces de colaboración para potenciar todo lo que favorezca la dignidad de la persona.

Desde la nueva perspectiva la Iglesia se hará diálogo y coloquio para afrontar un camino que será lento y difícil: el encuentro de la Iglesia se ha de producir ante todo a nivel de la sociedad civil y no prioritariamente a nivel de autoridades. Una novedad histórica turbadora se convierte así en el redescubrimiento de modalidades nuevas de cumplir la propia misión: sólo desde la base de la sociedad podrá la Iglesia influir en las decisiones políticas. Para articular en lo concreto la respuesta a los nuevos desafíos se han ido configurando di-

versas opciones que, a modo de esquema, se suelen sintetizar en estas dos:

a) los *cristianos de presencia,* como comunidad eclesial, pretenden una significación clara y una eficacia constatable en el ámbito público; como confesión expresa de la fe pretenden dar origen a realidades institucionales y a magnitudes culturales que hagan presente a la Iglesia, que protejan la fe de los débiles, que sirvan de convocatoria a los no creyentes; reciben por todo ello la acusación de triunfalismo, de pretender un reagrupamiento sociológico, de tentaciones de confrontación, de fomentar cruzadas político-religiosas...

b) los *cristianos de mediación* optan por la actitud de la levadura en la masa, por el testimonio sencillo; evitan por ello sacralizar lo profano favoreciendo el encuentro con todos en lo común de la experiencia cotidiana y mundana; se les acusa por ello de relegar el aspecto confesante de la fe a nivel colectivo, de evitar tomas de postura netas desde el punto de vista religioso, de radicarse en signos ambiguos y de difícil interpretación eclesial... [14].

Resulta difícil elegir entre ambos modelos. O, de modo más preciso, parece obligado advertir del peligro de confrontar como alternativas o incompatibles ambas posturas, pues no resulta fácil que en la práctica se den de modo tajante. Cada posición destaca aspectos legítimos en el seno de la Iglesia siempre que no condenen apresuradamente opciones o talantes diversos. Más importante es destacar la preocupación y la búsqueda común: es el ámbito de la vida social el lugar del testimonio cristiano, a nivel individual y comunitario, pues en el ámbito de lo cotidiano es donde el evangelio debe hacerse experiencia concreta. La flexibilidad y complejidad de la sociedad actual ofrecen espacios suficientes para que la Iglesia se haga presente en el ámbito público y para que el evangelio pueda repercutir en la política, en el nivel de las decisiones que determinan la vida colectiva.

6. La Iglesia ante el mundo moderno [15]

La emergencia del mundo no sólo ha hecho presente una magnitud que, en cuanto mundana, se diferencia de la Iglesia. En los últimos siglos ese mundo se ha afirmado como moderno, y por ello con unas características y rasgos que se contraponen de modo directo a

[14] Mas allá de lo que de tópico puede haber en la designación, debido a una polémica eclesial concreta, esconde problemas de fondo.

[15] La clasificación de las posturas reseñadas y las referencias textuales (centradas en España) pueden verse en E. Bueno, *Eclesiología en España en la década de los ochenta. Una aproximación,* Almogaren 5 (1990) 79-102.

la Iglesia y a los valores que ella representa. La dialéctica que así se plantea suscita diversas reacciones en la Iglesia que han dado origen o pueden dar origen a diversas eclesiologías.

Vamos a mencionar brevemente los rasgos definitorios de la modernidad y su repercusión en la actitud ante la Iglesia para comprender el abanico de posturas eclesiológicas que se abre.

a) La *secularización* consciente: ideas de origen religioso (providencia, mesianismo, Reino de Dios...) son inmanentizadas y reducidas a la gestión por parte del hombre de las posibilidades históricas; es un proceso de desencantamiento del mundo en virtud del cual los diversos aspectos de la existencia humana son sustraídos al dominio o control de símbolos o instituciones religiosas para orientarlos hacia el desarrollo o progreso de la humanidad.

b) La *laicización* no es más que un desarrollo de lo anterior: el individuo afirma su razón crítica frente a toda verdad eterna que parezca una imposición y reivindica una libertad pública emancipada de toda atadura política que pretenda legitimarse por referencias religiosas o eclesiales.

c) La *visión histórica* de la realidad relativiza las pretensiones del pasado y de la tradición para vivir del horizonte del futuro en el que se realizará la maduración y perfeccionamiento de la humanidad. La Iglesia es considerada como magnitud del pasado y por ello superable por el desarrollo de las fuerzas históricas.

d) Los *distintos ámbitos culturales* se autonomizan sin un control unitario y sin una perspectiva integradora. Se reconocen y admiten *diversos universos simbólicos* que permitan ofrecer sentido a la existencia. Puede por tanto existir un factor religioso, pero reducido al uso privado e «invisible», sin pretensiones de dominar las estructuras mundanas.

e) La *postmodernidad,* en cuanto producto tardío de una modernidad cansada o deslegitimada, no altera sustancialmente la valoración de la Iglesia: la reivindicación del fragmento excluye todo metarrelato o toda pretensión de validez universal, la valoración de las diferencias denuncia a la Iglesia como máscara del Uno tirano y opresor, la búsqueda de lo heterogéneo y de lo otro de la razón rechaza todas las mediaciones institucionalizadas y tradicionales...

En virtud de la reacción ante estos desafíos y replanteamientos se pueden distinguir cuatro talantes eclesiales o impostaciones eclesiológicas:

a) La *eclesiología de la amenaza* considera negativas tales posturas, las considera una amenaza y por ello pretende evitar que penetren en el seno de la Iglesia, ya que acabarían desnaturalizándola.

Hay que reafirmar por ello lo institucional, la unidad y el reagrupamiento sociológico de los miembros de la Iglesia. Ésta debe consolidarse frente a ese mundo negativo. Debe evitar la libertad porque genera autonomía y disgregación, la tolerancia porque conduce al irenismo o relativismo, el pluralismo porque rompe la unidad de la fe, la participación porque esconde ansias democratizadoras. Autoridad, dogma, adhesión incondicional a los pastores se convierten por ello en los términos claves de la eclesiología.

b) La *eclesiología de la identidad* reconoce que el influjo de algunos factores de la modernidad puede difuminar los contornos eclesiales, por lo que es necesario recuperar conscientemente la identidad de la fe. Pero ello no se debe hacer con actitud de condena o de confrontación, sino desde el diálogo que impida la autoclausura y desde la comprensión que empuje a la evangelización. Así se puede encontrar al mundo en sus expectativas y esperanzas, pero aportando la novedad del cristianismo vivido eclesialmente. El testimonio y la confesión gozosa deben evitar las disociaciones (cristología/neumatología, unidad/pluralidad, jesuología/cristología, institución/carisma...) o la relativización del pasado y de la tradición. Misterio, comunión, misión son las coordenadas que pueden hacer que la Iglesia sea el hogar del creyente sin que por ello salga del mundo en que se encuentra.

c) La *eclesiología de la alternativa* considera el mundo moderno como criterio de análisis de la Iglesia y de denuncia de su inadaptación a las actuales circunstancias históricas; del mundo moderno debe aprender el valor de la libertad, del pluralismo, de la participación, de la apertura y descentralización... Pero a la vez el mundo es profundamente criticado desde los valores evangélicos de la justicia, de la paz, que denuncian los aspectos oscuros y terribles de la modernidad. La Iglesia debe ser una alternativa a *esta* Iglesia y a *este* mundo. Ello será posible si se entiende y vive como Pueblo de Dios (solidario y democrático), como acontecimiento del Espíritu (libre del peso de la historia), como comunidad carismática y profética (que de modo corresponsable discierne los signos de los tiempos).

d) La *eclesiología de la continuidad con el mundo* desactiva la dialéctica que aún conservaba el modelo anterior para establecer el mundo como lugar hermenéutico de la realidad eclesial. Todo discurso religioso acaba en el dualismo de las contraposiciones (Iglesia/mundo, natural/sobrenatural, temporal/espiritual) y en la anulación del mundo. Frente a este peligro la Iglesia debe evitar la «elefantiasis de la identidad» para situarse como comunidad popular, identificada con los pobres, consagrada a las grandes causas de los hombres; en una sociedad clasista debe asumir un compromiso socio-político que desarrolle las potencialidades del mundo. El objetivo no es eclesializar el mundo sino mundanizar la Iglesia. La reli-

gión se encuentra en el mundo y su eclesialización puede ponerla en peligro. La continuidad con el mundo implica una discontinuidad de la Iglesia con su pasado, en el que ésta ha sido manipulada, para afrontar un futuro de encuentro real con el mundo, evitando la confesionalización de determinadas parcelas de la realidad.

La eclesiología, en cuanto reflexión sobre la Iglesia concreta, no puede liberarse de las presiones del momento histórico. Siendo protagonista lúcida de la historia, debe encontrar desde la circunstancia histórica las convicciones fundamentales que la animan y la peculiar dialéctica que la relaciona con el mundo:

a) El mundo surge como efecto de la gracia, como momento del dinamismo de la libre comunicación de Dios; en el mundo se irá desarrollando la historia de los hombres y su diálogo con Dios; de ese mundo forma parte la Iglesia, que recuerda la bendición inicial de Dios sobre el mundo, siendo esta memoria el mejor regalo para el mundo;

b) al ser el mundo horizonte e historia de libertad, surge el drama y la tragedia del pecado, que cierra perspectivas y posibilidades para el mundo; la Iglesia es, en esa perspectiva, reafirmación constante de lo que Dios quería para el mundo, proclamación de las maravillas realizadas por Dios y de sus promesas, memoria de la inocencia originaria del mundo, reivindicación de su dignidad entre el agotamiento del devenir, anticipación de lo que el mundo está llamado a ser;

c) así la Iglesia realiza su sacramentalidad: como epifanía del proyecto de Dios en favor del mundo no puede afirmarse contra los otros ni acentuar polémicamente su contraposición; al ser criatura de la gracia, la Iglesia sabe que su fuerza está en el Señor, y que por ello se distingue del mundo en cuanto comunica un don recibido gratuitamente, como oferta y propuesta, y siempre como regalo y generosidad; debe estar atenta para evitar que, por la tentación de la polémica, le sean secuestrados valores también evangélicos (libertad, justicia, paz) que deben ser compartidos y celebrados; la Iglesia no se encuentra ante un mundo a recuperar, sino ante todo en un mundo nuevo que tiene que habitar;

d) esta dialéctica de encuentro y diálogo evangelizador no puede hacer olvidar que la cruz y el martirio son parte del destino histórico de la gracia; la salvación de Cristo brilló y actuó de un modo especial en el momento del aislamiento y del abandono. El martirio, el dolor y la sangre forman parte de la misión de la Iglesia. Hay un punto en el que el diálogo se quiebra, porque Cristo fue condenado por los hombres. Esa quiebra forma parte del testimonio y del martirio de la Iglesia. Pero también entonces el rayo misterioso del amor trinitario crucificado debe seguir comunicándose al mundo.

CAPITULO XVI

LA IGLESIA ENTRE LAS RELIGIONES DEL MUNDO

BIBLIOGRAFÍA

BRUECK, M -WERBICK, J (eds), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologie* (Friburgo i Br 1993), CTI, *Il cristianesimo e le religioni* CivCatt (1997) I, 146-183, DANIELOU, J , *Le mystere du salut des nations* (Seuil, Paris 1948), DUPUIS, J , *Jesucristo al encuentro de las religiones* (Madrid 1991), GESTEIRA, M , *Las religiones ante la revelación bíblica* RET 56 (1996) 317-360, HICK, J -KNITTER, P (eds), *The Myth of Christian Uniqueness Toward a Pluralistic Theology of Religion* (Nueva York 1987), NIETLISPASCH, F , *Das Ende des Exportchristentums Der Einfluss einer Neubewertung der nichtchristlichen Religionen auf die «Bekehrung» in und seit dem II Vatikanum* (Berna-Frankfurt-Las Vegas 1977), ROSSANO, P , *Teología de las religiones* Nuevo Diccionario de Teologia, II, 1473-1482, *Dialogo y anuncio* Reflexiones y orientaciones sobre el dialogo interreligioso y el anuncio del evangelio, Documento del Pontificio Consejo para el Dialogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, del 19-5-1991, en *La Iglesia misionera Textos del Magisterio Pontificio* (BAC, Madrid 1994) 555-595, STOCKMEIER, P , *Glaube und Religion in der fruhen Kirche* (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1973)

Ya hemos mencionado que una de las características de la actual presencia de la Iglesia en el mundo es el encuentro real con las religiones Este hecho significa una novedad respecto al período anterior en el que la Iglesia se encontraba a distancia de las otras religiones porque dominaba enteramente una cultura Desde esta distancia se había generado una actitud de superioridad y una autocomprensión que acentuaba el carácter necesario de su mediación de cara a la salvación de todos los hombres, lo que a su vez llevaba consigo una consideración peyorativa o pesimista del valor y del alcance del resto de las religiones no cristianas.

Las circunstancias históricas han provocado que la distancia se haya transformado en encuentro real y que a la vez se haya impuesto la evidencia de que las distintas religiones deben colaborar frente a la extensión de zonas de ateísmo e indiferentismo religioso y ante las amenazas que se abaten contra la dignidad humana La actitud sicológica por ello ha evolucionado notablemente ¿Ha de producirse un cambio equiparable en el nivel de la reflexión teológica? A ello parecen conducir también las transformaciones en la eclesiología de los últimos lustros. ¿No implica ello sin embargo una relativización

de la necesidad de la mediación eclesial? ¿Puede conjugarse el diálogo con la acción misionera y con la llamada a la conversión? ¿No acecha el peligro de igualar todas las religiones rebajando la singularidad y unicidad de Jesucristo y, en consecuencia, el papel y el sentido de la Iglesia en la historia de la salvación? Se trata sin duda de cuestiones centrales ya en el presente, que se harán más agudas en el futuro y que por ello no pueden ser escamoteadas por la eclesiología. En la respuesta que se aporte está en juego su identidad y su misión, así como la certeza subjetiva de la mayoría de los creyentes.

1. El destino del axioma «extra ecclesiam nulla salus»

Durante siglos la valoración teológica de las religiones y de la situación salvífica de los no cristianos ha estado dificultada por el principio «fuera de la Iglesia no hay salvación» entendido de un modo exclusivista [1]. Esta interpretación reduccionista no puede ser superada más que desde el horizonte salvífico atestiguado por la Sagrada Escritura y por la tradición de la Iglesia. Conviene conocer las razones de tal comprensión para entender igualmente el sentido y el alcance de la actual reinterpretación.

La postura del Antiguo Testamento es matizada y articulada respecto a la valoración de las otras religiones. Pero en principio se puede afirmar una valoración positiva de la religiosidad fundamental de los pueblos paganos: la historia de la humanidad es considerada como una historia salvífica que Dios establece con todos los hombres y todos los pueblos. La bendición de Dios se proclama sobre los primeros hombres, Adán y Eva, que no habían sido objeto de una revelación particular. La alianza establecida con Noé (Gén 8,20-9,17) se dirige a una humanidad «pagana». De ella brotan «santos» como Henoc, Melquisedec o Job. El mismo Abrahán, justificado por la fe antes de la circuncisión, es padre tanto de los circuncisos (judíos) como de los incircuncisos (paganos) (cf. Rom 4,9-12; Gál 2,15-3,12).

Hay que reconocer igualmente una crítica de las religiones en lo que tienen de reprobable. Ello se debe a la amenaza que ejercen sobre Israel mediante la seducción del politeísmo. Se trata por ello de salvaguardar la peculiaridad de la elección de Israel y de su función mediadora. Pero esta convicción no anula la llamada de todos los pueblos para participar en la consumación escatológica (Sab 3,9; Is 66,23; Sal 65,4).

[1] CTI, *Cristianismo y religiones* (1997) n.62.

La nueva alianza no es un pacto de alcance nacional, sino que se realiza en el Espíritu Santo y se extiende a todos los pueblos y lenguas (Hch 2,6.11). Jesús radicaliza el monoteísmo judío ampliándolo en sentido universalista desde la perspectiva del Dios creador (cf. Mc 12,29-30; Mt 5,45; Lc 6,35). Su compromiso por superar las divisiones entre los hombres afecta también al campo religioso. Signo de ello es su entrega «por todos» y sus encuentros con los paganos (Mt 8,5-13; 15,21-28; Lc 8,26-39; Mc 5,1-20). La invitación al banquete del Reino es dirigida a todos, «buenos y malos» (Mt 22,9-10; Lc 14,15-24).

La Iglesia apostólica, aunque en algunos sectores se discutía acerca de las condiciones a cumplir por parte de los nuevos miembros, se fue abriendo a la misión universal sin limitaciones, valorando incluso positivamente la religiosidad pagana (Hch 14,15-18; 17,22-19) y las posibilidades por parte de los paganos de conducir una vida moral auténtica (Rom 2,14-15). Abundan evidentemente los juicios negativos (1 Tes 1,9-10; 4,5; Rom 1,18-23; 1 Cor 8,4-6), que son debidos a la necesidad de resaltar la novedad de la salvación y de la justificación en Cristo, frente a la cual todo es vaciedad e idolatría. Pero en realidad esta idolatría no puede reducirse a los meros ídolos materiales, sino que se refiere sobre todo a la realidad y a la fuerza del pecado, a la cual todo hombre (judío o gentil) está sometido por igual.

Como el bautismo es el signo de la aceptación de esa novedad y de la pertenencia a Cristo y a la Iglesia, es comprensible que la Iglesia insistiera desde los orígenes en la presentación del bautismo como vía necesaria para la salvación. Pero ello se realizaba con un equilibrio que evitaba peligrosas absolutizaciones: reinaba la persuasión de que el martirio, o incluso una vida animada por la lógica cristiana (como la de los catecúmenos), constituían igualmente una segura vía de salvación en el caso de que resultara imposible recibir el sacramento del bautismo.

Simultáneamente se desarrolla la confrontación ineludible con las religiones no cristianas, que debían ser valoradas teológicamente. La diversidad de posturas denota un equilibrio tenso. De un lado existía una postura radical y polémica, que nada de positivo reconocía en la religión antigua (Taciano, Teófilo de Antioquía). Pero abría un horizonte más amplio la postura conciliadora y abierta, proclive a detectar en la tradición religiosa greco-romana no sólo «semillas del Verbo» (Justino), sino una acción pedagógica del Verbo y una inspiración divina (Clemente de Alejandría). La convicción de que todos los elementos positivos encuentran su consumación en Cristo no implica la condena de los paganos a la perdición eterna. El gozo de pertenecer a la Iglesia y la inserción de ésta en la historia de la sal-

vación no supone una concepción unilateral de la pertenencia a ella o de su mediación salvífica.

Tres factores superpuestos en el tiempo convergen para que el equilibrio, satisfactorio en su tensión, se quiebre en favor de una lógica diversa:

a) El agotamiento y la agonía de la religión antigua anuló el espacio de la confrontación dialógica. Ya en el siglo V el cristianismo ocupó todo el espacio, con una gran capacidad para asimilar los valores de la religiosidad tradicional y para acoger las aspiraciones religiosas de los nuevos pueblos («bárbaros») afincados en el ámbito del Imperio. Con la seguridad de una síntesis totalizante la Iglesia se dirigía a un futuro en el que no descubría *partenaires* para un diálogo religioso.

b) La necesidad del bautismo fue radicalizada por la controversia pelagiana. Al reducir éstos el pecado original a un mal ejemplo, la conciencia eclesial objetó que en tal caso no se hubiera insistido tanto en la necesidad del bautismo para obtener la salvación. San Agustín acentuó su pesimismo respecto a la humanidad en estado de pecado original: su destino era la condenación eterna en el caso de que no se recibiera el bautismo. La defensa de la gracia frente al naturalismo pelagiano provocó un estrechamiento de la teología del bautismo, vinculado de un modo unilateral a la eliminación del pecado original y a la adquisición de la salvación eterna.

c) Desde este doble presupuesto se puede comprender el destino de una fórmula que, usada en un contexto distinto del original, recibió unos tonos excesivamente sombríos y amenazadores. San Cipriano había escrito que quien deja la puerta de la Iglesia se hace culpable, con lo que arriesga sus posibilidades de salvación [2], y de modo más explícito Orígenes había afirmado que «fuera de esta casa (es decir, de la Iglesia) no hay salvación» [3].

Estas advertencias surgían de la polémica contra los herejes que pululaban ya en el siglo III: ellos tenían motivos suficientes para aprehender el sentido de la Iglesia y de la fe ortodoxa que ella defendía, por lo que resultaban culpables en el caso de que la abandonaran. Pero la lógica de los acontecimientos y el nuevo modo de presencia de la Iglesia en el mundo provocaron que tales fórmulas se entendieran de modo genérico y universal, aplicándolas sin matices por tanto también a quienes estaban al margen de la Iglesia, aún sin responsabilidad personal.

[2] S. CIPRIANO, *De unitate ecclesiae* 8 (PL 4,505-506).

[3] ORIGENES, *Hom. in Josue* 3,5 (Sources chrétiennes 71,143).

El período medieval estuvo dominado por esta lógica reduccionista. La situación sociológica de la Iglesia la imponía como obvia y carente de problemas, dado que existía la convicción de que el evangelio (y por ello la necesidad del bautismo y de la pertenencia a la Iglesia) había sido predicado a todos los pueblos. Tampoco había por ello condiciones para un encuentro dialógico con las religiones. La antigua fórmula «extra ecclesiam nulla salus» se convierte en axioma y presupuesto de la autoconciencia eclesial, tal como se condensa en el concilio de Florencia cuando proclama que «nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna... Nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia Católica» (DS 1351).

No obstante, se mantienen las semillas y gérmenes que permiten una apertura acorde con la tradición de la Iglesia. Baste mencionar algunos de ellos: la teoría del limbo es elaborada como medio de suavizar una aplicación radical de la necesidad del bautismo para los recién nacidos, mantienen su vigencia principios tales como «Dios no ha atado su gracia a los sacramentos» o «al que hace lo que está de su parte Dios no le niega su gracia», la hipótesis de una iluminación privada en el momento de la muerte intenta ampliar las posibilidades de salvación, el reconocimiento de los sacramentos de la ley natural intenta lanzar un puente hacia la situación de los no cristianos; Francisco de Asís o Raimundo Lulio ofrecen un ejemplo de las posibilidades del diálogo con los miembros de otras religiones...

2. La apertura del horizonte histórico y teológico

Presupuestos profundamente radicados en la conciencia eclesial no evolucionan con facilidad. Sin embargo, con la finalización de la Edad Media se abre un horizonte nuevo que no deja de repercutir, a niveles diversos y en sectores más o menos restringidos, en la apertura de nuevas perspectivas.

De un lado el renacimiento del neoplatonismo en los siglos XV-XVI ofreció un talante filosófico que hizo posible una valoración teológica de las religiones. Ejemplo paradigmático lo ofrece Nicolás de Cusa con su *De pace fidei* (1453): el Uno, inefable y transcendente, se refleja en una multiplicidad de participaciones, cuya expresión social es la variedad de religiones; en éstas se manifiesta el Verbo de Dios; la Iglesia, en cuanto expresión de Cristo (que a su vez es manifestación personal de Dios), es la forma más completa y perfecta de lo que implícitamente se manifiesta en otras partes.

De otro lado la ampliación del horizonte geográfico y la constatación de múltiples pueblos que se encontraban al margen de la Iglesia y del anuncio del evangelio hicieron tambalearse muchas convicciones anteriores: no podían ser considerados culpables de su ignorancia quienes no conocían la necesidad del bautismo. Esta nueva situación provocó una doble reacción, que agudiza la tensión:

a) el enorme estímulo que recibió la acción misionera de la Iglesia se fundaba en una consideración negativa de las religiones no cristianas y por ello en el pesimismo de cara a la posibilidad de salvación por parte de los paganos; consiguientemente la expresión máxima de la caridad cristiana era afrontar el riesgo del compromiso misionero de cara a bautizarlos y facilitarles con ello el acceso a la salvación;

b) pero a la vez debieron flexibilizarse las condiciones requeridas para alcanzar la salvación; no resultaba fácil conciliar la afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios con el hecho de que muchos individuos no tendrán nunca la posibilidad de conocer la Iglesia y el significado del bautismo; no se puede olvidar que el descubrimiento de América impuso la evidencia de muchas generaciones de hombres que habían vivido al margen del mensaje cristiano; había por ello que concretar y explicitar la convicción de que Dios también otorga a todos los hombres las posibilidades y los medios de salvación; si esto no se lograba de modo efectivo, se llegaría a la triste conclusión de que, paradójicamente, la nueva alianza dificultaría de hecho el acceso a la salvación.

De la conciencia creyente resurgía la convicción de la amplitud universal de la voluntad divina. El Magisterio de la Iglesia recogía elementos que empujaban a replantear el sentido y el alcance del «extra ecclesiam nulla salus». La condena del jansenismo incluye reprobar reduccionismos tales como la consideración de semipelagiana de la idea de que Jesús había muerto por todos los hombres (DS 2005); e igualmente la teoría de Quesnel según la cual ninguna gracia podía ser concedida fuera de la Iglesia (DS 2429). Más tarde Pío IX afirmó con claridad la posibilidad de salvación para todos aquellos que estaban separados de la Iglesia por ignorancia invencible (DS 2865, cf. la introducción). En 1949 el Santo Oficio condenó la teoría del P. Feeney, que consideraba excluidos de la salvación a quienes se encuentran fuera de la Iglesia Católica (DS 3866-3873). La insistencia del axioma clásico pervive, sin embargo, para frenar una hipotética legitimación del indiferentismo religioso o una relativización de la función mediadora de la Iglesia.

Como explicaciones teológicas se desarrollaron las teorías de la fe implícita y del bautismo de deseo (o «in voto»). De este modo se

mantenía la vinculación de la salvación obtenida por los paganos con la mediación de Cristo o con la pertenencia (en algún grado) a la Iglesia. De este modo se mejoraban otras hipótesis, como la del recurso a una revelación primitiva a toda la humanidad, a una iluminación privada o a una intervención especial ante la inminencia de la muerte. Pero en cualquier caso resultaban soluciones artificiales y alambicadas que obligaban a multiplicar los casos especiales, que parecían no tomar suficientemente en serio la universalidad de la voluntad salvífica de Dios o que resultaban perspectivas extrinsecistas que no afrontaban directamente el problema.

El siglo XX es testigo del desarrollo de factores y elementos que configuran una situación nueva, la cual estimula una recomprensión y replanteamiento de la vieja problemática. Estos factores y elementos se distribuyen en un doble ámbito:

a) Entre los nuevos «signos de los tiempos» hay que enumerar el descubrimiento del mundo en toda su amplitud y globalidad, la evidencia de un pluralismo de concepciones del mundo que deben lograr una coexistencia pacífica, la emergencia y afirmación nacionalista de pueblos que reivindican el valor de sus tradiciones (incluidas las religiosas), la convivencia con personas de otras creencias que no pueden ser consideradas peores que muchos cristianos, la revalorización del diálogo y de la escucha que excluye toda actitud de exclusivismo o de fanatismo...

b) Por su parte, la teología recupera la importancia de la historia de la salvación y por tanto el valor de todos los acontecimientos dentro del designio de Dios, una nueva perspectiva acerca de la relación entre lo natural y lo sobrenatural que permite considerar a todo hombre relacionado con la gracia de Dios, la vinculación entre el orden de la creación y el de la redención que obliga a percibir la dimensión cristológica de lo meramente natural, una articulación entre la historia del mundo y la historia de la salvación que evite disociaciones o dualismos, la renovada autoconciencia de la Iglesia que se comprende a sí misma en la lógica del misterio de Dios...

Este cúmulo de aspectos convergen en la exigencia de un optimismo salvífico que afecta tanto a los individuos singulares como a las religiones en cuanto tales. En este momento de inflexión el Vaticano II juega un papel de encrucijada en cuanto que legitima las adquisiciones anteriores y abre un camino de desarrollos ulteriores.

3. El optimismo salvífico

Antes de exponer la postura del Vaticano II presentaremos la doble dimensión del optimismo salvífico centrándonos en la teología de Karl Rahner, que fue en este período punto de referencia de la evolución de la teología respecto a las cuestiones que estamos tratando.

Por lo que se refiere a la situación de los no bautizados, Rahner elabora su teoría de los *cristianos anónimos*. Con ella pretende ofrecer una explicación teológicamente más adecuada a la posibilidad de salvación de los no cristianos. Pretende con ello superar las insuficiencias de las teorías anteriores, ofrecer una mayor efectividad a verdades olvidadas de la tradición eclesial y facilitar un modo nuevo de mirar la realidad en un época en que la Iglesia debe situarse de un modo distinto ante las otras concepciones del mundo.

Dado que no puede haber actos morales meramente naturales, toda opción humana implica una aceptación o rechazo del fin último al que tiende la existencia humana; dado que toda opción humana puede estar movida por la gracia de Dios y por tanto es aceptación de Dios; dado que toda gracia es cristológica y por tanto el ejercicio de la libertad humana puede ser una «cristología en búsqueda», puede reconocerse la existencia de muchos no bautizados que sin embargo realizan (y «poseen») la auténtica fe en Cristo; tales son los cristianos anónimos:

> Hay hombres que de una parte se encuentran fuera del lazo comunitario de la Iglesia, que no han sido alcanzados por el anuncio explícito del mensaje cristiano, o al menos no de modo tal que la carencia del explícito ser-cristiano signifique para él una culpa grave ante Dios, y que sin embargo de otra parte viven en estado de gracia. Este hombre no cristiano, pero justificado, es tal a través de la gracia de Cristo y a través de una fe, una esperanza y un amor que en cierto sentido pueden ser calificados como específicamente cristianos [4].

La postura de Rahner intenta mostrar la dimensión eclesial de la gracia de los cristianos anónimos, pues toda gracia vive de la orientación a la Iglesia, que actúa como causa final y por tanto como dinamismo interno de toda gracia. Con ello la mediación de la Iglesia no quedaría afectada.

La hipótesis rahneriana ha sido objeto de numerosas críticas: hay autores que reprochan atribuir el carácter pleno de la fe a lo realizado por no cristianos, la reducción de la conversión a una toma de conciencia de lo que implícitamente ya se poseía, la irrelevancia que

[4] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* X,533; ya antes puede encontrarse una breve presentación en *Los cristianos anónimos*, en *Escritos de Teología* VI,535-544.

da a la cruz y a la seriedad del encuentro con Cristo, la excesiva ampliación del significado del término *Iglesia,* la posible actitud de falta de respeto a los hombres de otras creencias... [5]. Estas objeciones no son banales, pero no ocultan un dato significativo: los mismos críticos asumen la opción básica del optimismo salvífico, aunque maticen o rechacen los presupuestos y las explicaciones rahnerianas.

La valoración de las religiones como tales representa un paso adelante, que se realiza con una mayor cautela. Incluso autores optimistas respecto al destino de los individuos se muestran más prudentes en lo que se refiere a los sistemas religiosos en cuanto tales. En el ámbito católico se van delineando dos corrientes teológicas fundamentales que se sitúan entre dos extremos defendidos entre los protestantes:

a) La *teología liberal* (R. Otto, F. Heiler, N. Söderblom) tendía a descubrir una idéntica revelación divina en todas las grandes tradiciones religiosas de la humanidad; preocupados por la acomodación al mundo moderno y movidos por principios ilustrados, estos autores son proclives a la nivelación de las religiones, a reducir el cristianismo a una ética, aunque la presenten como un estadio superior.

b) La *teología dialéctica* (K. Barth, H. Kraemer) proclama la discontinuidad y ruptura entre el cristianismo y las religiones. Éstas, en cuanto esfuerzos humanos por alcanzar la salvación, están abocadas al fracaso y la impotencia, pues son expresión del orgullo humano por escalar el cielo. La fe, que brota de la intervención de la Palabra, aleja y libera de las religiones.

Dentro del abanico establecido por estas posturas se despliegan las dos escuelas más conocidas del mundo católico, respecto a las cuales, según veremos, el Vaticano II representa un intento de equilibrio.

La *línea Daniélou* reconoce la existencia de una revelación cósmica que se objetiva en las tradiciones religiosas de la humanidad. A través del cosmos y de la conciencia Dios ha hablado a todos los hombres, y las religiones paganas son su expresión y recepción. Pueden ser consideradas como preparación a la fe, pero la revelación cristiana las supera, dejándolas relegadas como vestigios de una época de la historia de la salvación que no es ya la nuestra.

La *línea Rahner* ha sido más activa y ha concitado más atención porque abre vías nuevas en base a los planteamientos que ya hemos

[5] No podemos entrar en el amplísimo debate suscitado al respecto. Como paradigma baste citar el ataque frontal de Von Balthasar, condensado en el significativo título *Cordula. Der Ernstfall,* que reprocha a Rahner el oscurecimiento de la seriedad de la fe cristiana: la cruz y la conversión.

mencionado Si a la teoria de los cristianos anonimos le añadimos la dimension social y comunitaria del hombre, nos vemos abocados a una valoracion mas positiva de las religiones Estas no pueden ser consideradas como un conglomerado de metafísica natural teista o como una institucionalizacion pervertida de la religiosidad natural Seria una ficcion hablar de un esfuerzo puramente humano o de un conocimiento de Dios meramente natural La previa autocomumcacion divina eleva sobrenaturalmente todas las objetivaciones religiosas de los diversos pueblos En consecuencia se puede reconocer la legitimidad de las religiones no cristianas

> Entendemos por religion legitima una religion institucional, cuyo «uso» para los hombres en un determinado tiempo puede ser considerado como medio positivo para una recta relacion con Dios y para la obtencion de la salvacion Por eso esta positivamente querida en el plan salvifico de Dios, incluso alli donde esta religion en su figura historica concreta encierra errores tanto de tipo teorico como practico [6]

Tampoco en este punto pretende Rahner relativizar la referencia eclesial, apoyandose en su estructura sacramental y por tanto en la causalidad final que proyecta sobre el resto de las objetivaciones religiosas

Pero a partir de este reconocimiento de su legitimidad se abren caminos nuevos para una valoracion mas positiva ¿son «esbozos de salvacion» y «canales salvificos» o pueden ser consideradas «vias de salvacion»? Dado el numero de personas que presuntamente se salvan en ellas, ¿no deberian ser valoradas como vias ordinarias de salvacion mientras que la Iglesia seria una via extraordinaria? Desde otro punto de vista la salvacion que obtiene un creyente de otra religion, ¿la alcanza en su religion, a pesar de ella o gracias a ella? Con estas preguntas se abren horizontes nuevos para la reflexion teologica, que seran incluso desbordados, como veremos, por la teologia pluralista de las religiones

4 La posición del Vaticano II

Las afirmaciones concretas acerca de los temas que estamos tratando deben entenderse dentro del horizonte teologico global del Vaticano II, marcado por el misterio de Dios, y por la actitud general de encuentro, comprension y dialogo con todos los hombres

[6] «El cristianismo y las religiones no cristianas» en *Escritos de Teologia* VI,148 sobre el entramado teologico de esta conclusion cf E BUENO, *Dialectica de lo cristiano y lo no cristiano en el pensamiento de Karl Rahner* (Burgos 1982)

Respecto al destino y situación salvífica de los no cristianos, individualmente considerados, encontramos la formulación más explícita en LG 16, afirma tras citar 1 Tim 2,4

> Los que sin culpa suya no conocen el evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazon e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a traves de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvacion eterna Dios en su Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavia no han llegado a conocer claramente a Dios, pero se esfuerzan con su gracia en vivir con honradez

No es intencion del Concilio debatir cuestiones discutidas por las diversas corrientes teologicas respecto a los medios concretos GS 22 ofrece una alusion iluminadora como el Hijo «con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre», la naturaleza humana ha sido elevada a una dignidad sublime, pero acerca de los medios concretos simplemente indica que el Espíritu «ofrece a todos la posibilidad» de la salvación AG 7, ante el mismo problema, apela a los caminos que sólo Dios conoce

Respecto a las religiones no cristianas no se puede minusvalorar el hecho de que se les dedica un documento particular Aunque carece de afirmaciones de caracter dogmático, arranca de la voluntad de acentuar lo que une a todas las religiones, ya que todos los hombres constituyen una unica familia creada por Dios

Desde esta optica, la Iglesia nada rechaza de lo que en las religiones no cristianas hay de santo y de verdadero, que es considerado como destello del Verbo de Dios (NAe 2) Con esta valoracion se opera un paso muy significativo en el Magisterio de la Iglesia No se llega sin embargo a considerarlas como vias de salvacion AG 3 las valora como encaminamiento hacia el Dios verdadero o como preparacion hacia el evangelio, si bien deben aún ser sanadas, iluminadas, purificadas y consumadas (cf AG 9) De este modo se salvaguarda la plenitud del cristianismo y la función de la Iglesia

La funcion mediadora de la Iglesia queda mantenida y precisada desde una recomprensión del axioma «extra ecclesiam nulla salus» LG 16 afirma que «los que todavia no han recibido el Evangelio tambien están ordenados al Pueblo de Dios de diversas maneras» LG 14 reconoce igualmente grados diversos de incorporacion En este mismo lugar se traduce en positivo el significado autentico del viejo axioma (que, presente en las primeras redacciones, acabó por desaparecer) «esta Iglesia peregrina es necesaria para la salvación» (siendo culpables quienes, conociendo esa necesidad, se niegan a entrar o perseverar en ella) La sacramentalidad de la historia de la salvación, dentro de la cual existe la Iglesia-sacramento, ofrece la

conceptualización adecuada para una comprensión teológica de la ordenación de los no cristianos y de la necesidad de la Iglesia.

5. La teología pluralista de las religiones

Recientemente se ha introducido un proceso de reflexión sobre la teología de las religiones que ha provocado un cambio de paradigma, lo que sus promotores denominan una «revolución copernicana»: hasta ahora la perspectiva teológica lo había hecho girar todo en torno a Cristo, de cara al futuro han de ser todas las religiones, también el cristianismo, las que han de girar en torno a Dios. Se produce por tanto una evolución del cristocentrismo al teocentrismo. Con ello la función mediadora de Cristo queda relativizada. Con mayor razón, como es evidente, se puede decir lo mismo de la Iglesia.

Lo significativo de esta postura, por lo que se presenta como opción teológica, es que se postula como auténticamente evangélica, con lo que deslegitima la validez de la concepción clásica. Sus argumentos podrían resumirse del siguiente modo:

a) La voluntad salvífica de Dios sólo puede ser realmente universal si no se admite una vía privilegiada de salvación, pues en tal caso la función de Jesucristo acabaría convirtiéndose en un obstáculo para la salvación de todos.

b) Un cristocentrismo consecuente acabaría convirtiéndose en idolatría, ya que absorbe toda la realidad divina en una figura mediadora única. Lo que es una impresión subjetiva (Cristo es para mí expresión de la salvación divina) se extrapola a afirmación de validez universal (Cristo es el salvador de todos).

c) De este modo se bloquea toda posibilidad de diálogo, porque se parte de un fundamentalismo que es intolerante, y se anula el reconocimiento de la dignidad de los otros, que son acusados o culpabilizados por encontrarse al margen de la vía de salvación considerada única y exclusiva.

d) Si lo que de verdad interesa a los hombres es su felicidad, ¿qué añadiría una referencia explícita a Cristo? ¿No debería ser ésta la que debería ser valorada desde la capacidad para fomentar la dignidad y la liberación plena de los hombres?

e) El testimonio del Nuevo Testamento y la actitud del mismo Jesucristo confirman la opción pluralista: Jesús anuncia el Reino de Dios y no una cristología, pues él mismo se declaró subordinado a Dios; el Nuevo Testamento refleja una pluralidad de cristologías, y el dogma que privilegia una de las opciones anquilosa como verdad ontológica lo que comenzó siendo lenguaje confesional.

En definitiva, el reconocimiento de las otras religiones implica la relativización del alcance de la encarnación: si ésta se reduce a una sola, el valor religioso de las demás tradiciones queda anulado. La Iglesia, en la medida en que se autocomprenda como prolongación o sacramentalización de la mediación de Cristo, queda condenada como fanática, intransigente, idólatra e intolerante, opuesta al diálogo e incapaz de aceptar lo que de verdad existe en las otras religiones [7].

6. Espectro de posturas

Una vez expuestos el desarrollo y la evolución de la problemática, vamos a ofrecer a continuación el abanico de posturas actualmente existentes por lo que respecta a la valoración de las otras religiones, procurando en cada una de ellas mostrar el papel y el valor que se otorga a la Iglesia. Todas reconocen a Jesús como un camino de salvación, como un mediador de existencia auténtica. Incluso todas ellas comparten la visión de la Iglesia como un camino o medio de salvación. Difieren sin embargo en la relación de Jesús con el resto de mediadores y en la de la Iglesia con las otras mediaciones religiosas. Difieren en consecuencia en el grado de dispensabilidad y del valor normativo de Jesucristo y de la Iglesia para la salvación [8].

a) *Exclusivismo*

En esta postura se pueden incluir tanto la teología dialéctica como la concepción católica clásica de la fórmula «extra ecclesiam nulla salus».

En la actualidad vive en aquellos que defienden un universo eclesiocéntrico sobre una cristología exclusivista. Jesucristo es considerado como centro y clave del significado de la existencia humana, el único revelador y mediador de la gracia de Dios. Se apoyan fundamentalmente en Hch 4,12; Mc 16,15-16; Jn 14,6; 15,5. La Iglesia es concebida como la mediación única de la salvación de Cristo. Las otras religiones son intentos fútiles para alcanzar al verdadero Dios. El mandato misionero y la necesidad del bautismo ofrecen la base

[7] Como botón de muestra indicamos algunos títulos significativos: J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate* (Londres 1977); R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism* (Nueva York 1981, notablemente cambiada respecto a la primera edición, más cercana a la «línea Rahner»); P. Knitter, *No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Nueva York 1985).

[8] J. P. Schineller, *Christ and Church. A Spectrum of Views:* Theological Studies 37 (1976) 545-566.

escriturística para justificar la pertenencia a la Iglesia y por ello la urgencia del compromiso misionero (Jn 3,5).

b) *Inclusivismo fuerte*

Desde un mayor convencimiento de que la salvación es accesible a todos, se mueve en el espíritu de un mayor optimismo salvífico. Tanto la teoría del cristianismo anónimo como las posiciones del Vaticano II podrían ser comprendidas en este apartado. Representa por ello el consenso católico actual, asumido por las declaraciones magisteriales más significativas.

Se mueve en un universo cristocéntrico con una cristología inclusivista: toda gracia es crística porque toda salvación acontece por y gracias a él. Su función es por ello constitutiva de la historia de la salvación, indispensable para la dispensación de la gracia. La Iglesia no es constitutiva para la donación de la gracia, pero apunta y actualiza la mediación constitutiva de Cristo. En este sentido es indispensable para que se dé la gracia en el mundo: si no hay Iglesia en el mundo no hay salvación (cf. Lc 10,16).

c) *Inclusivismo débil*

Acentúa de modo más directo la perspectiva teocéntrica, si bien con una cristología normativa, que sin embargo debilita el papel mediador de la Iglesia. Representa un paso ulterior respecto a la postura anterior, ya que considera que conservan validez las objeciones dirigidas contra el exclusivismo: fanatismo, intolerancia, incapacidad para el diálogo.

Su opción cristológica no es cristocéntrica, pero reconoce a Cristo como normativo dentro de la historia de la salvación o de la relación de Dios con los hombres: es un criterio, un ideal o un paradigma, desde el que se puede valorar o corregir a los demás mediadores, pero ello no significa que lo que de válido o bueno hay en otras religiones haya acontecido gracias a Cristo. Así se evita un colonialismo teológico que pretende apropiarse interesadamente de los valores ajenos, e igualmente se evita un desequilibrio intelectual que identifique teología y cristología. El alcance singular o universal de la figura de Jesucristo se debe obtener por la vía de la comparación con otras religiones, no a partir de presupuestos o prejuicios dogmáticos.

La Iglesia es reconocida como un signo de la salvación: es la comunidad en la que se manifiesta de modo especial el amor de Dios manifestado en Cristo, pero en modo alguno es mediadora o constitutiva de la salvación. Puede ser considerada como vía extraordinaria de la salvación (en cuanto que sus miembros expresan el modelo

ideal de Cristo) mientras que las otras religiones son valoradas como vías ordinarias de salvación. No debe vivir una actitud de superioridad respecto a los otros caminos religiosos ni debe pretender o suponer una referencia hacia ella por parte de las religiones. Su mayor perfección o maduración se ha de manifestar en una mayor disponibilidad al servicio, al encuentro y a un diálogo que excluya toda voluntad de proselitismo (en todo caso debe buscar que los otros vivan auténticamente su fe, pero no que se conviertan al cristianismo).

d) *Pluralismo*

A la luz de lo ya indicado, resulta obvio que defienda un horizonte teocéntrico que incluya una cristología no normativa. Resulta imposible e innecesario establecer un juicio entre las figuras mediadoras de gracia y salvación. Las pretensiones de unicidad o normatividad resultan inverificables y por ello pretenciosas y carentes de base. Una actitud neutral no puede ir más allá de que Jesús es una figura salvífica entre otras muchas, válida solamente para sus adherentes.

La Iglesia debe por ello asumir su relativización como una riqueza porque le permite acoger los valores de los demás y abre espacios para la convivencia entre los hombres y los pueblos. La aceptación del pluralismo como un valor exige la renuncia a la pretensión de elevar la propia particularidad a valor universal, e igualmente pide la renuncia a la misión centrada en la invitación a la conversión y al bautismo. Su misión debe orientarse a la defensa de los valores comunes a toda la humanidad: democracia, justicia, tolerancia, dignidad de los hombres y mujeres sin distinción...

7. **El sentido teológico de la Iglesia entre las religiones**

La Iglesia ha evitado la «dureza adialéctica» [9] en la comprensión unilateral de su propia función mediadora. El Vaticano II representa en este sentido un punto de no retorno. Pero en el otro extremo amenaza el peligro de una disolución relativista que iguala el valor y el sentido de todas las religiones. En la actual situación de la Iglesia, aunque no hayan desaparecido las tentaciones de un exclusivismo radical, se debe prestar mayor atención al desafío que representa la teología pluralista de las religiones en su formulación consecuente.

Resulta por ello necesario mostrar las insuficiencias de tal postura. En aras de la brevedad mencionaremos simplemente una doble

[9] J. Ratzinger, o.c., 375-399.

aporía que socava la legitimidad de su planteamiento, de sus presupuestos y de sus objetivos:

a) parte de una visión metarreligiosa de los diversos fenómenos religiosos, como si fuera posible adoptar la perspectiva de un espectador privilegiado que, de modo neutro y aséptico, pudiera ir más allá de las diversas religiones y captar lo que las constituye en su esencia común sin falsificar a ninguna de ellas; tal presunción no es más que una huida de la complejidad de las realidades particulares, un refugio en el mundo de las esencias, que por su propia dinámica acabaría reduciendo la pluralidad de lo religioso a un dato puramente racional, a una experiencia de la realidad en su contacto con el misterio; no quedaría más salida que una teología radicalmente negativa o un agnosticismo metafísico que impediría a la realidad expresar contenidos que rebasen lo puramente verificable;

b) paradójicamente, por esa opción de base, haría imposible el diálogo porque no hay espacio para que se exprese la peculiaridad de los diferentes; a pesar de la apelación a la primacía del pluralismo, se está determinando *a priori* lo que los otros son o deben ser en su radicalidad; con ello ese pluralismo se transmuta en monismo que anula el encuentro con los que precisamente niegan tal monismo; concretamente la pretensión de normatividad cristiana es excluida del diálogo y con ello recortado el ámbito de lo religioso.

Desde el punto de vista positivo se puede mostrar por el contrario que una visión cristocéntrica de la realidad, precisamente en su estructura trinitaria, encierra una mayor capacidad comprensiva e integradora que la teología pluralista. En la medida en que la Iglesia viva de esa lógica podrá legitimar el sentido de su función y precisar el estilo de su misión, que incluya tanto el anuncio explícito como el diálogo sincero.

Desde nuestro punto de vista la opción pluralista niega la posibilidad o el sentido de una función mediadora entre el Dios transcendente y la experiencia inmanente de la realidad. Excluye de hecho la capacidad de lo divino para expresarse de un modo peculiar y normativo en la historia humana. Así queda igualmente degradada la dignidad de la particularidad que tenga conciencia de tal función mediadora auténtica y «oficial» o ministerial, pues todas las presuntas mediaciones permanecerían en el ámbito de lo inseguro o irrelevante.

La relación de Dios con la historia vive sin embargo de la lógica de la mediación. Dios no se puede relacionar con las criaturas más que al modo de la historia. Y en ésta hay diferencias. Dios en consecuencia no se puede relacionar con todos por igual, pues en tal caso se produciría una homogeneización o uniformización que bloquearía

la posibilidad del avance, de la novedad, de la comunicación significativa, del desvelamiento de lo insospechado o de lo no dicho hasta el presente. En tal caso el Dios ocioso de un deísmo anodino se volvería de espaldas a un mundo abandonado en las penumbras del enigma siempre mudo e impenetrable. La única salida posible de tal *impasse* radica en que Dios realmente pueda personalizar con garantía su presencia en medio de una historia que se desarrolla entre la complejidad de las diferencias y el encuentro de libertades. De este modo queda legitimado el sentido de la encarnación y consiguientemente de la comunidad que la prolonga o la sacramentaliza.

Desde la lógica indicada se puede conjugar la mirada universal de la iniciativa salvífica del Padre con la mediación única de Jesucristo (cf. 1 Tim 2,5-6). Igualmente la importancia de la adhesión personal a él en la fe es conciliable con la acción universal del Espíritu Santo, pues éste actúa en el conjunto de la creación, sin por ello desvincularse de la alianza en Jesús. La sacramentalidad universal de la Iglesia no atenta contra la posibilidad salvífica de los no cristianos, sino que afirma que es la comunidad en la que se experimenta la acción del Señor elevado al cielo y de su Espíritu.

La Iglesia, como hemos dicho, es necesaria para la salvación. Pero esta necesidad se puede entender en dos sentidos: la necesidad de la Iglesia para aquellos que creen en Dios revelado en Jesús y la necesidad, para la salvación, del ministerio de la Iglesia que, por encargo de Dios, debe ser un servicio a la venida del Reino de Dios. Los no cristianos, que no son culpables de no pertenecer a la Iglesia, entran en la comunión de los llamados al Reino de Dios practicando el amor a Dios y al prójimo. Esta comunión se revelará como *Ecclesia universalis* en la consumación del Reino de Dios y de Cristo. La Iglesia histórica es sacramento universal de la salvación porque, como causa final, es el punto de llegada de toda la gracia concedida por Jesucristo. No es por ello sólo signo de una gracia que se expresa, sino instrumento que actualiza y consuma el dinamismo de toda gracia.

Esta función la Iglesia no puede realizarla más que desde la lógica del don de que vive, con voluntad de acogida, de comprensión y de diálogo. El diálogo no ha sido acogido por la Iglesia por necesidad histórica o como estrategia pastoral. Radica en la actitud del mismo Dios y en la estructura del hombre mismo. La mentalidad de la época contribuye a explicitar esos presupuestos y a modular las modalidades.

La actitud de diálogo debe ser fundamental en el encuentro con los miembros de otras religiones. Sin prepotencias, debe acoger lo bueno que encuentra en los otros, porque la verdad plena y definitiva sólo será alcanzable en el estadio escatológico. Sin relativismos,

debe realizarse desde una fe personalizada, desde la convicción en la verdad recibida. De este modo el diálogo no será estrategia ni relativismo, sino encuentro en la verdad y comunicación personal.

Este diálogo se abre como evangelización, porque expresa la propia identidad, la concreción existencial, la referencia a aquel que da sentido a la vida. El diálogo quedaría falsificado si el creyente no deja transparecer la realidad de Jesucristo que ha transformado la propia existencia. En favor del diálogo se debe partir por ello de las convicciones de fe, de las experiencias salvíficas reales y concretas. El diálogo perdería densidad si no es a la vez testimonio y anuncio. El gozo de la fe vivida eclesialmente debe ser por tanto el aliento del logos que vivifica el diá-logo.

QUINTA PARTE

CREO EN LA IGLESIA SANTA

La fe confiesa que la Iglesia no puede dejar de ser santa [1]. Tan radicada se encuentra esta convicción en la conciencia eclesial, que fue el primer atributo añadido al término *Iglesia* ya en el siglo II.

Los cristianos son santos porque Dios es santo. Ya desde el Antiguo Testamento la santidad designaba su diferencia y su distancia frente a la inconsistencia e inconstancia de Israel, la plenitud de su transcendencia frente a la debilidad de las criaturas (Ez 36,23; Jos 24,19; Is 5,16). Su pureza genuina se sustrae a la contaminación del pecado y de la caducidad.

Pero la distancia queda superada por el amor y la pureza no se retrae de la solidaridad. La santidad no es exclusión o condena, sino acercamiento, oferta y acogida. Ésa es la dialéctica que se patentiza en el Nuevo Testamento: los cristianos son santos porque han experimentado el amor transformador de Dios. La elección y la convocación, la Iglesia por tanto, es la expresión de esa santidad.

La santidad por ello, que habla desde la plenitud escatológica de Dios, se anticipa en la Iglesia. Es la garantía de la fidelidad de Dios. Y por ello abre la tensión escatológica que la empuja a una mayor perfección, a una mayor significatividad, a una permanente conversión. Los santos son el testimonio y el eco de aquello a lo que los hombres están llamados. Y la liturgia la sinfonía que vincula a todos los que alaban a Dios porque la eternidad ha incorporado al tiempo en la plenitud de su ser.

[1] CatIC 823.

Capítulo XVII

LA TENSIÓN ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA SANTA

BIBLIOGRAFÍA

Barbaglio, G.-Dianich, S., «Reino de Dios», *Nuevo Diccionario de Teología II,* 1423-1439; Castellucci, E., «Il peccato nella Chiesa santa», en F. Chica y otros (ed.), o.c., 339-358; Cullmann, O., *Cristo e il tempo* (Il Mulino, Bolonia 1965); De Martini, N., *L'indole escatologica della Chiesa peregrinante* (Morcelliana, Brescia 1972); Labourdette, M., *La santidad, vocación de todos los miembros de la Iglesia,* en Baraúna II, 1061-1072; Laconi, M., *L'attesa del Signore glorioso nella Chiesa delle origini:* Sacra Dottrina 42 (1997) 7-32; Molinari, P., «Santo», en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad,* 1242-1254; Schnackenburg, R., *Reino y Reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico* (FAX, Madrid 1967); Von Allmen, J. J., *Una riforma nella Chiesa* (AVE, Roma 1973); Vagaggini, C., *El sentido teológico de la liturgia* (Madrid 1965).

1. La santidad de la Iglesia

La santidad es propia y exclusiva de Dios, «el solo santo» (Ap 15,4). Designa originariamente separación y pureza, pero ya el Antiguo Testamento la presenta como propiedad esencial de Dios, más aún, como su modo propio de existencia, su misterio. Es por ello palabra primera y radical, que no puede ser explicada desde ninguna otra. Jesús, en base a la relación de filiación respecto al Padre, es también «el santo de Dios» (Mc 1,24; Lc 1,35; 4,34; Jn 6,69).

En consecuencia, por la vinculación con el misterio trinitario de Dios y con el ministerio de Jesús, «La Iglesia... no puede dejar de ser santa» (LG 39). Su santidad es también indestructible, debido a que surge de la acción definitiva y escatológica de Dios en Cristo por el Espíritu.

Para evitar falsas interpretaciones acerca de la santidad de la Iglesia se deben distinguir dos niveles: el de la *santidad objetiva* u ontológica y el de la *santidad moral.* La confesión de la santidad de la Iglesia no implica por ello que todos sus miembros sean perfectos o que ella misma haya llegado ya a la consumación.

La *santidad objetiva,* que afecta al ser de la Iglesia, encuentra su fundamento en la Trinidad: *a)* en el Dios que la elige como pueblo suyo y que mantiene la fidelidad en sus promesas (Ex 19,5; Dt 7,6;

1 Pe 2,4) y la constituye como pueblo santo; *b)* en la obra redentora del Hijo, que se ha santificado por los suyos «para que también ellos sean santificados en la verdad» (Jn 17,9) y que se ha entregado por la Iglesia su Esposa, «para hacerla santa» (Ef 5,25ss); *c)* en el Espíritu, que es la santidad en persona *(autoagiotes)* [1], y que la habita, como un templo, santificando así a los bautizados (Rom 15,16; 1 Cor 6,11).

Como ámbito de la acción santificadora del Espíritu la Iglesia muestra su verdadero ser y su vocación al regalar la novedad de vida (Rom 6,4), la recreación (2 Cor 5,17), la incorruptibilidad (1 Pe 1,23). La *virginidad* de la Iglesia la convierte en *madre* porque engendra a los hombres haciéndolos santos [2]. Esta santidad por ello nunca es una posesión individual, sino comunitaria: no recibimos la gracia más que como pueblo, como miembros del Cuerpo de Cristo, como desarrollo del pléroma, como despliegue del Cristo total.

La santidad que Dios regala en la Iglesia es perdonante, implica la conversión a nivel individual y la reforma a nivel comunitario. Si bien el mal y el pecado no prevalecerán sobre la Iglesia, ésta sólo estará «sin mancha ni arruga» (Ef 5,27) en el momento de la consumación. La santidad real de la Iglesia se encuentra en devenir. Por ello se agudiza la exigencia de la *santidad ética,* la adecuación al don recibido, la asimilación al Dios santificador.

Por ello la *llamada universal a la santidad* está dirigida a todos y cada uno de los bautizados en virtud precisamente del bautismo recibido. No queda reducida a unos pocos, sino que se dirige a todos los miembros de la Iglesia. Se vivirá de modos diferenciados conforme a la propia situación (LG 40), pero debe referirse y extenderse a la vida ordinaria, a todos los ámbitos de la existencia humana, porque todo ello debe quedar integrado en el pléroma a que tiende la historia de la salvación.

2. Dimensión escatológica de la Iglesia: el Reino y la Parusía

La santidad, en su diferenciación entre el nivel ontológico y el nivel ético, pone de relieve la tensión que atraviesa la vida de la Iglesia: entre el ya y el todavía-no, entre el *exitus a Deo* y el *redditus*

[1] Así se expresa Gregorio de Nacianzo en el *Discurso* XXV, 16 (PG 35,1221).

[2] Cf. H. DE LUBAC, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal,* ed.cit., 141-231. Clemente de Alejandría lo expresa con estas bellas palabras: la Iglesia virgen y madre, «inmaculada como una virgen y amante como una madre, llama a sus hijos pequeños y los alimenta con leche santa, el Logos que da vida a sus niños» *(Pedagogo* I,VI,42).

ad Deum, la dimensión escatológica envuelve su realidad entera. El Vaticano II la expone con claridad:

> La restauración prometida que esperamos ya comenzó en Cristo, progresa con el envío del Espíritu Santo y por Él continúa en la Iglesia. En ésta, por medio de la fe, aprendemos también el sentido de nuestra vida temporal, al mismo tiempo que, con la esperanza de los bienes futuros, llevamos a cabo la tarea que el Padre nos ha confiado en el mundo y realizamos nuestra salvación.
>
> El final de la historia ha llegado ya a nosotros y la renovación del mundo está ya decidida de manera irrevocable e incluso de alguna manera real está ya por anticipado en este mundo. La Iglesia, en efecto, ya en la tierra, se caracteriza por una verdadera santidad, aunque todavía imperfecta (LG 48).

Esta dialéctica escatológica y la propia santidad de la Iglesia se alimentan de tres manantiales teológicos: el Reino de Dios, el Jesús glorificado, la Parusía.

1. Jesús centró su ministerio público en el anuncio del *Reino de Dios,* objeto de esperanza por parte del pueblo judío y hecho ahora objeto de experiencia en lo que Jesús decía y hacía. «El Señor Jesús comenzó su Iglesia con el anuncio de la buena noticia, es decir, de la llegada del Reino de Dios prometido desde hacía siglos» (LG 5).

Ha sido frecuente a través de la historia la tentación de identificar Iglesia y Reino de Dios, sobre todo a partir del giro constantiniano y de la ilusión por encarnar el Reino de Dios en estructuras temporales de modo completo [3]. Esta pretensión se ha arrastrado hasta los esquemas preparatorios del Vaticano II. Pero tal perspectiva puede olvidar el carácter peregrinante de la Iglesia y desdibujar todo el sentido de la Parusía. El Vaticano II introdujo una inflexión notable respecto a la eclesiología heredada: la Iglesia es «el germen y el comienzo de este Reino en la tierra», «anhela la plena realización del Reino», tiene «la misión de anunciar y establecer en todos los pueblos el Reino de Cristo y de Dios» (LG 5).

Iglesia y Reino por tanto no se identifican. Pero tampoco deben ser considerados como dos magnitudes inconexas o independientes. La Iglesia debe servir al Reino, pero no como un protagonista que actuara desde fuera. La salida de la perspectiva eclesiocéntrica no debe conducir a un planteamiento reinocéntrico que relativice la función de la Iglesia. La relación entre ambos debe expresarse en fórmulas dinámicas: en la Iglesia irrumpen los poderes y bienes del

[3] Todavía el Esquema *De Ecclesia* del Vaticano I habla de «perfecta haec civitas, quam sacrae litterae Regnum Dei appellant» (Mansi 51,545), e incluso Juan XXIII en un discurso con motivo de la convocatoria del Vaticano II: AAS 54 (1962) 679.

eón futuro sobre este mundo, y de este modo contribuye a su presencia y sacramentalización. Pero no alcanza por ello la consumación escatológica. Por eso la Iglesia está llamada al servicio del Reino de Dios, a hacerlo crecer, a hacerse cada vez más el Reino de Dios: por su escucha constante de la Palabra de Dios, por la celebración del misterio de Jesucristo en la eucaristía y los sacramentos, por la oración, la contemplación, las obras de caridad y de justicia [4].

2. El *Jesús resucitado y glorificado* encarna la consumación que ya se hacía presente en su persona durante el ministerio público y terrestre. En él la gloria de Dios se abre para todas las criaturas: los testigos de las apariciones comprenden qué significa *nueva creación,* en qué consiste la reconciliación de los últimos tiempos, cuál es el verdadero rostro de Dios y del hombre, hasta dónde alcanza la santificación de todo lo existente, qué es el sábado eterno y la fiesta de la creación cuyo jubileo proclamó el mismo Jesús...

La Iglesia, convocada en la alegría de la Pascua, proclama el Reino de modo concreto y experiencial, pues se ha realizado y anticipado en el Jesús glorificado que en ella se hace presente. Con y en el Espíritu se nos entregan las «arras de nuestra herencia» (Ef 1,13-14; 2 Cor 1,22), el gusto y el gozo de la vida y de la gloria que son propias del siglo futuro.

El mundo nuevo se inserta en el antiguo sin liberarlo de su temporalidad. Desde esta historia el octavo día no existe más que en los otros siete. Y por ello el creyente forma parte de dos ciudades, de dos mundos [5]. Es por eso consciente de la propia transitoriedad, de la provisionalidad de todo lo mundano. Pero a la vez sabe que la Pascua es la primera piedra del templo de la Iglesia que describe el Apocalipsis [6]. De algún modo la acción de Dios en Cristo convierte en Iglesia eterna a la Iglesia histórica. Por eso la Iglesia deposita, con temor y temblor pero con alegría y convicción, en la historia universal la garantía divina de que la historia entera hallará su plenitud en la eternidad, de que la provisionalidad de la historia está sostenida por la gloria y la santidad de Dios [7].

3. El mismo Señor Resucitado es visto y confesado como *el que vendrá,* como el que se manifiesta desde el futuro. La alegría de la fe se vive en la esperanza y la expectación. La creación entera sigue gimiendo con dolores de parto ante la liberación ansiada, y con

[4] Así se expresan los *Lineamenta* de la Asamblea especial para Asia del Sínodo de los obispos, cf. DocCat n.2158 del 20 de abril de 1977, 388. Por ello se pueden entender, si se mantienen dentro del equilibrio indicado, planteamientos como el de la o.c. de I. ELLACURIA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios.*

[5] Cf. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église,* ed.cit., 204ss.

[6] Y. CONGAR, *El misterio del templo* (Barcelona 1963) 248.

[7] O. SEMMELROTH, *Yo creo en la Iglesia* (Guadarrama, Madrid 1962) 163-167.

ella cada uno de los cristianos (Rom 8,19-23). La misma Iglesia, como Esposa animada por el Espíritu, clama ansiosamente «Ven» (Ap 22,17), mientras se engalana para las bodas del Cordero (Ap 19,7) consolada por la garantía de sus palabras: «Sí, vengo pronto» (Ap 22,20). La Iglesia peregrinante vive en el tiempo penúltimo, no en el último (cf. Flp 3,23; 2 Cor 5,6).

El día del Señor es para la Iglesia el día de la «bienaventurada esperanza» (Tit 2,13), aguardado con amor (cf. 2 Tim 4,8) e invocado con pasión (1 Cor 16,22), como objetivo supremo de la existencia (1 Tes 1,10) que por ello se transforma en manantial de alegría y de consuelo. Cuando se desdibuja este horizonte la Iglesia se instala en el mundo, resignándose al aburguesamiento cómodo, renunciando a la transformación que aguarda a la realidad entera en los cielos nuevos y la tierra nueva y desoyendo por tanto el aguijón de lo que falta a la consumación, la atracción de la nueva creación.

La urgencia de la Parusía exige por ello actitudes comprometidas e ilusión de futuro. Obliga a luchar contra la decepción y el cansancio (Mt 24,48; Lc 12,45), a conservar la fidelidad y la vigilancia ante el peligro de las concesiones (cf. 2 Pe 3,1-4), a mantener una vida santa e irreprensible (1 Tes 5,1-6.23-24) centrada en la caridad (Rom 13,11), a profundizar la disponibilidad al martirio (1 Pe 4,13). El fervor de la espera, más que condenar a la inactividad, empuja a la Iglesia a la obra misionera; ésta encierra un fuerte contenido escatológico: no sólo contribuye a reunir a los hombres en la unidad querida por Cristo, sino que es una forma del cumplimiento final, en cuanto constitución del Reino del Hijo del hombre (Ap 19,5-15).

El Señor por tanto está presente *en la Iglesia,* pero *delante de ella* para conducirla hacia las realidades últimas, cuando el género humano esté reunido y cuando Dios mismo descubra enteramente su rostro. En su peregrinación ello es fuente de vitalidad y de renovación y conversión. Porque en su peregrinación la Iglesia reconoce que en ella existen a la vez lo eterno y lo transitorio, lo indefectible y lo caduco, lo sublime y lo miserable, lo santo y lo pecaminoso.

3. Santidad y pecado en la Iglesia

Comprender, aceptar y asumir esta dialéctica ha sido tarea ardua para la conciencia eclesial. La búsqueda de una Iglesia de puros ha sido un sueño constante en algunos sectores: si la Iglesia es santa, sólo los santos pueden ser miembros suyos. Muy pronto se planteó el debate acerca de la conveniencia de readmitir, a través de la penitencia, a los que habían cometido pecados imperdonables (homici-

dio, apostasía, adulterio). La misma controversia se suscitó acerca de los *lapsi* y *traditores* durante las persecuciones.

La cuestión se teorizó a nivel directamente eclesiológico en el donatismo: la verdadera Iglesia católica sólo existe allí donde se da la pureza y santidad de sus miembros y especialmente de sus ministros; consecuentes con tal principio rechazaron la consagración de Ceciliano como obispo de Cartago porque fue realizada por obispos *traditores*. Esta problemática recibió una respuesta teológica y dogmática clara: en virtud de la santidad objetiva de la Iglesia los sacramentos aportan la salvación independientemente de la disposición subjetiva del ministro humano, porque el verdadero ministro es el Señor.

Pero más allá de la solución a esta problemática concreta, permanecerá siempre la cuestión de fondo: la conjugación de la santidad y del pecado en la Iglesia. Ante este tema parece inevitable la alternativa: si se sitúa la santidad en un nivel metaempírico se olvida que la Iglesia es también las personas reales que la componen; pero si el pecado de éstas se atribuye y aplica a la Iglesia misma parecería negarse la santidad como atributo esencial de la Iglesia. En cualquier caso la Iglesia deberá reconocer que sus infidelidades oscurecen su carácter de sacramento y de signo.

Este hecho fue asumido primeramente de modo indirecto. Orígenes aplicó a la Iglesia la expresión de la esposa del Cantar de los Cantares: «soy negra pero hermosa» [8]. De modo más directo Hilario de Poitiers habló de la *Ecclesia peccatrix* [9]. San Ambrosio asumirá con más reflexión la bipolaridad: de un lado la santidad porque «la Iglesia es bella. Por eso el Verbo le dice: eres toda hermosa, amiga mía, y en ti no hay motivo de reproche... eres toda hermosa, nada te falta» [10]; pero de otro lado es la *casta meretrix* [11] porque la universalidad del pecado no respeta ni a los hombres que tienen altas responsabilidades en la Iglesia [12]. En síntesis, la Iglesia que «en sí» es santa no puede decirse extraña al mundo del pecado. También san Agustín hablará de una *ecclesia mixta,* de un *corpus mixtum,* porque en ella

[8] Recoge la expresión del Cantar de los Cantares 1,5 en la *homilía 2,4 al Cantar*

[9] J DOIGNON, *«Peccatrix ecclesia» Une formule d'inspiration origénienne chez Hilaire de Poitiers* RSPhTh 74 (1990) 255-258

[10] *De mysteriis* 39-40 (PL 16,401)

[11] *In Lucam* VIII, 40 (PL 15,1776) G BIFFI, *Casta meretrix Saggio sulla ecclesiologia di Sant'Ambrogio* Sacra Dottrina 42 (1997) 112-144, advierte contra el peligro de una transposición demasiado rápida del tipo al antitipo de modo análogo a las expresiones «virgen fecunda» y «viuda estéril» indica que no rechaza unirse a los que a ella se acercan, esta condescendencia es fidelidad a su misión, no contaminación de la culpa

[12] *De paenitentia* II, 74 (PL 16,515).

hay grano y paja [13], porque ora al Señor «perdona nuestros pecados» [14], porque comprende en su seno a los pecadores y está siempre necesitada de purificación [15], porque sin mancha ni arruga no lo es la Iglesia terrena, sino que a ello se prepara para el día en que aparezca en toda su gloria [16].

Durante la Edad Media se va abriendo camino una concepción privatista del pecado: éste se da en los individuos, pero la Iglesia está sin pecado, por lo que los pecadores son miembros muertos de la Iglesia (están en ella pero no son de ella) [17]. Otras posiciones más equilibradas, como la de santo Tomás, se mueven en la línea agustiniana [18]. No falta la línea más radical que denuncia la corrupción «de Jerusalén», que la ciudad de Dios se ha convertido en Babilonia [19]. Se hace común la reivindicación de la «reformatio ecclesiae in capite et in membris» [20].

A lo largo de los siglos las intervenciones del Magisterio se han movido en el equilibrio entre dos posturas extremas. Por una parte se ha opuesto a las concepciones cátaras o a aquellas que consideraban que sólo los predestinados (DS 1201, 1205, 1206 contra Hus) o los que están en gracia (DS 2472-2478 contra Quesnel) pertenecen a la Iglesia. Por otra parte se opone a los protestantes en cuanto desconocen el aspecto objetivo de santidad que se da en la Iglesia, es decir, los medios institucionales establecidos verdadera y duraderamente por Dios. La acentuación polémica de la santidad objetiva provocó que después de Trento se relegara la cuestión del pecado en la Iglesia. Su identificación con el Reino de Dios y el desdibujamiento de su condición peregrinante bloqueaban la percepción de la dialéctica santidad/pecado en la Iglesia.

En nuestro siglo la cuestión ha recobrado actualidad, reconociéndole una auténtica valencia eclesiológica. El debate se plantea inicialmente entre dos posturas contrapuestas que, paradójicamente, coinciden en reconocer la verdadera esencia de la Iglesia no en la existencia concreta de las personas, sino en una realidad que está fuera de ellas:

[13] *En in Ps* 25 II, 5

[14] *Ser* 181,5-7

[15] *De civ Dei* XVIII, 51,2 (PL 41,614)

[16] *Retract* II, 18 (PL 32,637s)

[17] Desde esta mentalidad puede afirmar el n 23 del *Dictatus Papae* «Romanus Pontifex, meritis beati Petri, indubitanter efficitur sanctus»

[18] *STh* III, 8,3 ad 2

[19] Expresiones semejantes se encuentran en Pedro Damián o Guillermo de Auvernia, cf H U VON BALTHASAR, «Casta meretrix», en *Ensayos Teológicos* II (Madrid 1965) 242ss

[20] K A FRECH, *Reform an Haupt und Gliedern Untersuchung zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung in Hoch- und Spatmittelalter* (Frankfurt a M 1992).

a) el primer Barth parece identificar Iglesia y pecado por el mero hecho de existir, ya que no reconoce su propia debilidad y falibilidad; el cristianismo como realidad institucional es algo monstruoso en la medida en que trate de anular el abismo entre la eternidad y el tiempo o de humanizar lo divino secularizando al Dios vivo; el evangelio es la abolición de la Iglesia y la Iglesia la abolición del evangelio;

b) Journet sostiene que, en virtud de la unión de amor en la gracia, la Iglesia forma con Cristo una sola persona real, por lo cual sólo de modo blasfemo se podría afirmar a la vez la justicia y el pecado en la Iglesia; la Iglesia comprende a los pecadores, pero ella misma es sin pecado; materialmente su santidad está manchada, pero formalmente su santidad es inmaculada; pero con ello parece hipostatizar una Iglesia existente más allá de los que la componen, con lo que corre el riesgo de sustraer la Iglesia a la historia real [21].

Paulatinamente se van abriendo otros caminos que van situando al pecado *en* la Iglesia, como exigencia de la dimensión comunitaria de la fe y de la vida cristiana. En las primeras aportaciones todavía se introducen importantes precisiones. Congar, por ejemplo, habla de «faltas» (no de pecado) en la Iglesia y por ello solicita una verdadera reforma, pero distingue entre la Iglesia como institución de salvación (con consistencia propia por encima de las fluctuaciones personales) y la Iglesia como *congregatio fidelium,* que puede estar llena de pecadores; la Iglesia, en síntesis, es una realidad divino-humana, a la vez santa y llena de pecado, indefectible y falible [22]. Rahner habla de *Iglesia de pecadores* o *Iglesia pecadora,* si bien se refiere preferentemente a los pecados de quienes gobiernan la Iglesia, lo que no deja de influir en la actividad de la Iglesia [23]. H. Küng hablará ya expresamente de «Iglesia pecadora», porque no hay más que una sola Iglesia que es a la vez santa y pecadora [24].

A pesar de encontrar fuerte oposición, en los debates del Vaticano II algunos Padres hablan «De peccato in Ecclesia sancta» [25]. Los textos conciliares introducen otra inflexión significativa al admitir la necesidad de una renovación eclesial a nivel comunitario y estructural, en perenne confrontación con el evangelio y con los signos de los tiempos (UR 6-7). La Iglesia santa tiene siempre necesidad de

[21] Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné* II. *Sa structure interne et son unité catholique* (París 1961) 1103-1107; 1081-1129.

[22] *Sainteté et péché dans l'Église.* VInt 15 (1947) 6-40.

[23] La primera intervención al respecto puede verse en Stimmen der Zeit 72 (1947) 163-177.

[24] *Konzil und Wiedervereinigung* (Friburgo 1960).

[25] Cf. las intervenciones de Mons. St. Laszlo (AS II/3,496-502), E. Larrain (ib. 225) o A. Bea (ib. 639) y la reacción contraria de 150 Padres (AS III/7,415).

purificación (LG 8) y de reforma (UR 4,6). Los pecadores existen en la Iglesia, si bien le pertenecen con el cuerpo y no con el corazón (LG 14, GS 43). Con más decisión Juan Pablo II solicita la conversión de la Iglesia y que ésta cargue con el pecado de sus hijos, pues «aunque sea santa por su incorporación a Cristo, la Iglesia no deja de hacer penitencia: reconoce siempre como suyos a sus hijos pecadores».

En consecuencia el pecado de los cristianos de alguna manera penetra en la Iglesia «en cuanto tal». Es la *sancta Ecclesia peccatorum*. Teniendo en cuenta que se da una asimetría entre ambas dimensiones, se puede afirmar que la Iglesia es santa y pecadora: *santa* en su vocación auténtica y *pecadora* cuando contradice esa vocación. El pecado cohabita en ella, pero como parásito. No todos sus actos son automáticamente actos del Espíritu Santo. El Espíritu le garantiza que está permanentemente rescatada por la gracia, y que por ello la corporeidad de la Iglesia no puede caer bajo el dominio de la culpa hasta el punto de que el Espíritu se retire de ella. Pero por eso mismo debe tener presente el recuerdo de su debilidad, de que es obra de la gracia y de que no alcanzará la consumación hasta que finalice su estadio peregrinante.

4. La comunión de los santos

La santidad de la Iglesia se expresa también en la existencia de santos en ella. La comunión de los santos no puede ser ajena a la autoconciencia eclesial y por ello se incorporó al símbolo de la fe. El significado exacto en sus orígenes resulta sin embargo discutido, según la fórmula *communio sanctorum* se refiera a los *sancti* o a las (cosas) *sancta*[26]. Desde un punto de vista sistemático no se deben crear alternativas tajantes, pues ambas perspectivas se integran armónicamente.

La idea de la *comunión entre las personas santas* tiene raíces muy hondas en la memoria cristiana. No podemos olvidar que ya los bautizados eran considerados santos y que todos ellos se consideraban en *koinonía*. No podían considerar al margen de la misma comunión a la «muchedumbre grande» de santos anónimos y ya muertos «que estaban delante del trono y del Cordero» (Ap 7,9). Sobre estos presupuestos se desplegarán dos ideas que viven de la misma convicción:

[26] De los credos conocidos aparece ya a finales del siglo IV: en el de Nicetas de Remesiana y, aun antes, en la «Fe de san Jerónimo»: cf. J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos* (Salamanca 1980) 459ss.

a) A partir del siglo III se desarrolla una veneración especial a los mártires porque a través de ellos se garantiza la unión con Jesucristo [27]. A partir de ahí crece la conciencia de estar unidos con los redimidos en el cielo, que han gustado ya la plenitud de la gloria de Cristo, lo que constituye una experiencia muy real que es fuente de gozo y de esperanza [28].

b) La Iglesia se extiende incluso a los tiempos anteriores al nacimiento de Cristo. «Los elegidos de Cristo no son sólo los que fueron santificados después de su venida» [29]. Desde que hubo santos existe la Iglesia en la tierra. En algún tiempo existía sólo la Iglesia de Abel [30]. Como hubo un momento en nuestra historia en que Abel era el único justo, se puede afirmar que «Abel fue el primer santo de la Iglesia» [31].

El amor santificante de Cristo a la Iglesia se manifiesta, desde otro punto de vista, de modo especial en los «signos sagrados», es decir, en los sacramentos, y sobre todo en la eucaristía. A partir de la *comunión en las cosas santas* se origina la unificación de las personas que «comunican» en el Cuerpo de Cristo [32]. Por ello es comprensible que este significado fuera unido a la fórmula «comunión de los santos», pues también designa el misterio mismo de la Iglesia.

De algún modo ambos significados confluyen en la idea de «comunión de bienes santos»: cada cristiano puede y debe ayudar a los hermanos, pues lo que cada uno hace repercute en los demás; en virtud de la comunión en el Dios trinitario la acción del bautizado singular tiene unas repercusiones ilimitadas, que transcienden el tiempo y el espacio, de cara a la salvación de todos [33].

Si en verdad la Iglesia es una y la forman todos aquellos que son de Cristo, la Iglesia es una realidad mayor que esa comunidad que trabaja, gime, sufre y espera en esta tierra. La Iglesia, por tanto, la

[27] El *Martirio de las santas Perpetua y Felicidad* para que los cristianos «communionem habeatis cum sanctis martyribus» (cf. la edición de RUIZ BUENO en *Actas de los Mártires* [Madrid 1951] 420).

[28] «¿Qué es la Iglesia sino la reunión de todos los santos?», incluyendo a todos los que desde el principio del mundo «se hicieron un solo Cuerpo, cuya cabeza es Cristo», según se expresa Nicetas: cf. J. N. D. KELLY, o.c., 461.

[29] También todos los que «desde la creación del mundo han visto, como Abrahán, el día de Cristo y lo han saludado con transportes de gozo divino», concluye ORÍGENES en su comentario a Mateo 51 (PG 13,1679).

[30] Así se expresa AGUSTÍN en *En. in Ps* 128,2 (PL 37,1689).

[31] S. AGUSTÍN en *Ser* 341,9 (PL 39,1499), idea que pervive en Santo Tomás: *STh* III,8,3 ad 3.

[32] Sobre la antigüedad de este significado cf. W. ELERT, *Die Herkunft der Formel Sanctorum Communio:* Theologische Literaturzeitung 78 (1949) 577-586.

[33] Sobre la dimensión intercesora de los santos cf. Gén 18,23-31; Éx 32,11-14; 1 Sam 7,5; 12,19; Rom 1,9; Ef 6,18-20; 1 Tim 2,1-8.

constituyen todos los que son de Cristo, entre ellos están no sólo los que viven peregrinando en este mundo, sino también aquellos que aún esperan en el purgatorio y con mayor razón los bienaventurados que ya se encuentran en la gloria de Dios. Lo decisivo no es la peculiaridad de cada uno de los estadios, sino la íntima copertenencia de todos ellos. Se trata de tres momentos de la única Iglesia, constituida realmente por la comunión de los santos.

Para la Iglesia peregrinante los santos que se encuentran en la gloria son el signo de la meta a la que aspiramos, la certeza de la esperanza, la seguridad de la nueva creación, el testimonio de la fecundidad de las promesas, la Iglesia en su consumación y por ello a la vez modelos e intercesores. En definitiva, porque «están más íntimamente unidos con Cristo consolidan más firmemente a toda la Iglesia en la santidad» (LG 49).

5. La Virgen María, modelo y madre de la Iglesia

La veneración a los santos ha sido el ámbito y el presupuesto para honrar a la Virgen María como «la primera en la comunión de los santos» [34]. En la sinfonía de la salvación es una nota necesaria, que resuena de modo singular en el seno de la Iglesia. El misterio de la Iglesia y el misterio de la Virgen se esclarecen recíprocamente. Signo de ello es la espontaneidad y la profusión con que la antigua tradición cristiana aplicaba los mismos símbolos a la Iglesia y a María: madre y virgen, nueva Eva, paraíso, arca de la alianza, escala de Jacob, tabernáculo del Altísimo... [35]. El Vaticano II ratifica esta tendencia al incluir el tema mariológico como capítulo último de LG: María es la consumación de la eclesialidad, «suprema realización de la Iglesia» [36], su «primera personalización» [37].

La dignidad de la Virgen, y su relevancia eclesiológica, se apoya en su pertenencia al misterio de Cristo. Con María, «después de la larga espera de la promesa, se cumple el plazo y se inaugura el nuevo plan de salvación» (LG 55). Como madre del hombre Jesús, y por ello madre de Dios, se entregó enteramente a la obra del Hijo. En cierto sentido ha generado a la humanidad entera, en la medida en que Jesucristo «reasume» en sí a todos los hombres. La venida del Espíritu sobre ella la vincula al Cuerpo de Cristo que es la Iglesia no

[34] Es expresión del Grupo de Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints:* DocCat n.2165 (del 3/17-8-1997) n.197-198, 745.

[35] Cf. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église,* ed.cit., 268ss.

[36] Ch. Journet, *Teología de la Iglesia* (Pamplona 1960) 119.

[37] M. J. Nicolas, *Theotokos. El misterio de María* (Herder, Barcelona 1967) 255.

sólo en el momento de la encarnación, sino igualmente en Pentecostés.

Esta vinculación indestructible de la Virgen María con la Iglesia se realiza en una triple dirección.

1. María se encuentra *en el seno de la Iglesia peregrina* porque su itinerario es el de todo el Pueblo de Dios. La Iglesia en el camino hacia su consumación prolonga el itinerario realizado por la Virgen María. «La Iglesia la ve como su figura en la fe, la esperanza y la caridad» (RMa 2,5) porque fue «la primera discípula» (RMa 20). Su camino incluso fue más largo porque se inició en la anunciación y precedió al de los mismos apóstoles. Por ello pertenece al misterio de la Iglesia desde su inicio y se mantiene en el corazón mismo de la Iglesia (RMa 26-27).

2. Esta escucha discipular de la Palabra de Dios y su presencia continua en la Iglesia no puede ser más que *materna y universal*. La disponibilidad a la acogida del Espíritu, su actitud de deberse y agradecerse a la iniciativa gratuita de Dios expresa lo femenino de la Iglesia, su negativa a considerarse posesiva o dominadora [38]. Precisamente por eso su actitud hacia los hombres no puede ser más que *acogedora, comprensiva y maternal*. Por eso es considerada intercesora, abogada, auxiliadora, socorro, mediadora (si bien esta colaboración en la obra de su Hijo no puede situarse al nivel del Redentor ni quitar nada a su mediación: LG 62).

3. La madre de Dios es ya el *cumplimiento escatológico* de la Iglesia (LG 63). Y desde su mediación subordinada a la del Redentor contribuye de manera especial a la unión de la Iglesia peregrina con la Iglesia llegada a la gloria del Padre. Desde su posición privilegiada (en cuanto inmaculada y asunta) anticipa lo que todo cristiano está llamado a ser.

En conclusión, la Virgen puede ser considerada y proclamada como la *Madre de la Iglesia*. Esta expresión fue evitada por el Vaticano II por motivos ecuménicos, pero reconoció el contenido: la Iglesia «la honra como a madre amantísima» (LG 53). Pablo VI lo confesará de modo explícito en la clausura de la tercera etapa conciliar [39], como consecuencia lógica de la estructura de encarnación y de mediación propia del misterio cristiano.

[38] H. U. von Balthasar, *Puntos centrales de la fe*, ed.cit., 243.

[39] Cf. la edición citada de los Documentos Conciliares publicados por la BAC, 1149.

6. La liturgia: entre la doxología y la fraternidad

La liturgia es un acto profundamente eclesial y la Iglesia es constitutivamente litúrgica. No puede haber por tanto Iglesia sin liturgia. Debemos por ello profundizar en el sentido y el alcance de esta mutua implicación, pues ello nos permitirá comprender la peculiaridad de la liturgia cristiana.

En el griego clásico, *leitourgía* designaba una acción realizada en favor del pueblo (como pagar unas fiestas populares, o en general todo servicio público). Quedaba por ello reservado a los poderosos, a unos pocos que actuaban en favor de todos. Entre los judíos se limitaba al culto rendido a Dios, pero igualmente como acción que unos pocos (sacerdotes o levitas) hacían en beneficio de todos.

Entre los cristianos se cambia la perspectiva. El pueblo no era objeto o destinatario de un acto benéfico realizado por una minoría, sino *el sujeto mismo* de la acción. Dado que Jesucristo es el «liturgo del verdadero tabernáculo» (Heb 8,12), quedan habilitados para el culto auténtico a Dios todos los que han sido incorporados a Cristo, pues en esa incorporación (como ya sabemos) radica el sacerdocio cristiano.

Si la Iglesia es asamblea, la comunidad cristiana concreta es el sujeto integral del acto litúrgico [40], la asamblea reunida para la celebración de la nueva alianza. En Hechos de los apóstoles utilizan dos términos que destacan esta idea: *epi tò autó,* el hecho de venir a un mismo lugar, no entendido como magnitud física sino como compenetración comunitaria real, como presencia y testimonio en medio de la historia; *homothymadón* en cuanto el hecho de estar juntos expresa una solidaridad radical [41].

La liturgia es por ello epifanía de la Iglesia en lo concreto, tanto por lo que se refiere al lugar como por lo que se refiere al «nosotros» que ha sido convocado. Pero el protagonismo de la comunidad concreta vive del protagonismo del Dios trinitario que la ha congregado para prolongar y recapitular toda la economía de la salvación:

a) El Padre, en cuanto origen del designio salvífico y por ello meta del peregrinar histórico, hace presente su gloria y su acción en la comunidad reunida para celebrar el memorial de sus acciones salvíficas y para anticipar el destino de toda la humanidad.

b) Cristo está presente en la liturgia, como acción de alabanza al Padre, y asocia a sí a la Iglesia en la actualización repetida de la

[40] Y. CONGAR, «L'ekklesía ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique», en AA VV., *La liturgie après Vatican II* (Cerf, París 1967) 242-282.

[41] G. TANGORRA, *Un popolo che si raduna. Per una teologia dell'assemblea:* Rassegna di Teologia 37 (1996) 741.

obra redentora por la que se restablece la reconciliación de Dios con los hombres (SC 5-7).

c) El Espíritu es el que da fuerza y vitalidad a la acción litúrgica en cuanto que hace presente al Cristo resucitado y por ello orienta la marcha de la historia hacia su encuentro con el Padre. Especialmente en la liturgia tiene aplicación el principio según el cual nada hay cristiano sin epíclesis.

En la liturgia la eternidad encuentra el tiempo, incorporándolo en una dimensión y en un sentido nuevo. Es por ello acción escatológica en sentido pleno porque integra como protagonistas también a los miembros glorificados del Cuerpo de Cristo. El memorial del pasado es a la vez apertura del futuro en esperanza: en la liturgia la Iglesia pide el retorno del Señor mientras recibe la prenda del Espíritu.

La liturgia comunitaria no es por su naturaleza medio para alcanzar cualquier otro fin. Es fin para la Iglesia misma: acto de doxología perfecta, porque canta y proclama la gloria de Dios manifestada en la historia. Sin liturgia, la Iglesia nada tendría que contar, o lo contaría como acto de arqueología o de erudición. Por ser doxología es acto de referencia al mundo, envío y testimonio. Sin la liturgia de la Iglesia se disolvería la memoria de Dios en el mundo. En la liturgia la Iglesia mantiene viva esa memoria en favor del mundo. Como ella se considera llamada para ser protagonista de esa historia de salvación, no puede menos de contarla, celebrarla y comprometerse para realizarla en la historia.

EPÍLOGO

La Iglesia conserva un tesoro para el mundo: surgida del acontecimiento de la Trinidad, desvela el proceso histórico en el que el Dios trinitario va acompañando a la humanidad hacia su patria definitiva. En esta perspectiva la Iglesia es un regalo de Dios para la humanidad. Es un don que se guarda en vasos de barro. La fragilidad de lo humano es también inherente a la Iglesia. De este modo el don queda permanentemente acrisolado al brotar como milagro de la gracia cuando roza la libertad humana.

La Iglesia, que guarda la memoria de Dios, abre por ello para el hombre y para la historia las posibilidades del futuro. Como sueño de Dios sobre lo que debe ser un hombre renovado y una humanidad reconciliada [1], muestra la experiencia de la alternativa mesiánica de Jesús y del amor trinitario de Dios. Desde la memoria del pasado y la anticipación del futuro da consistencia al presente. Entre la Trinidad de la que parte y la Trinidad a la que tiende, atestigua que la debilidad del tiempo presente no es ajena a la eternidad de la misma Trinidad.

Con la humildad de quien sabe que ha sido llamada para servir, se sabe lugar en que florece el Espíritu [2]. Las flores no han aportado toda la fecundidad de sus frutos, pero su perfume es respirado por los hombres. Sin su presencia la historia de la humanidad sería más triste y su horizonte más estrecho. Porque posee un don que sólo ella puede comunicar con alegría y convicción. Ésa es la grandeza que la alienta a pesar de sus miserias y de las incomprensiones que padece:

> Aunque se viera reducida a un pequeño rebaño, lleva consigo la esperanza del mundo. Continuamente maltratada por todos nosotros, desde dentro y desde fuera, parece siempre que está agonizando, pero realmente siempre está renaciendo... Amo a nuestra Iglesia, con sus miserias y humillaciones, con las debilidades de cada uno de nosotros, pero también con la inmensa red de sus santidades ocultas [3].

[1] N. LOHFINK, *Kirchenträume. Reden gegen den Trend* (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1984).

[2] *Tradición Apostólica* 35.

[3] H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II* (BAC, Madrid 1985) 112-113.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «ECLESIOLOGÍA»,
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 8
DE SEPTIEMBRE DE 1998, FIESTA DE LA NATIVIDAD
DE LA SANTÍSIMA VIRGEN MARÍA, EN LOS
TALLERES DE SOCIEDAD ANÓNIMA
DE FOTOCOMPOSICIÓN,
TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI